التراث والتجديد

موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين

المجلد الثاني

التوحيد

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

الباب الثانى

الإنسان الكامل

تركنا شرح عنوان الباب الثانى « الانسان الكامل » لخاتمة الباب كله بفصليه .

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)[1]

أولا : البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات) ؟(٢) :

١ ـ ماذا يعنى الوعى الخالص أو الذات ؟ موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله ، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد ،واصبح العلم كله يدور حول اثبات الذات والصفات والأفعال(٣) . وفى كتب الفرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع(٤) . ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره الا من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق . ونبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد ، وتكون كل الموضوعات الاخرى مرتبطة به دن تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة ، وكأن التوحيد هو المحور الذى حوله تدور كل الموضوعات الأخرى(٥) .

---

(١) ترددنا فى الامر كثيرا هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو « الوعى الخالص » والعنوان القديم بين قوسين وهو « الذات » أم العكس . هل نضع أولا لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد أم نضع التأويل الجديد ثم نضع بجواره التراث ؟ وقد فضلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف اقرب الى التراث منه الى التجديد .

(٢) لم نضع كالعادة فى بداية كل فصل الفقرة الاولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا فى نظريتى العلم والوجود وذلك لاننا عرضنا لذلك من قبل بالتفصيل فى الفصل الثانى عن « بناء العلم » .

(٣) يبدو هذا التقسيم لاول مرة بوضوح فى « الاقتصاد » للغزالى .

(٤) هذا هو موقف « مقالات الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الملل والنحل » فى تاريخ الفرق بناء على الاصول الاربعة واولها التوحيد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٥) الفقه الاكبر ى ص ١٨٤ ـ ١٨٧ .

ولكن ماذا تعنى الذات ؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظـرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والانسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أى الوعى الخالص سواء كان وعى الطبيعة أم وعى الانسان أم وعيا مفارقا لما انتهت نظرية الوجود الى اثبات المفارقات . بداية علم أصول الدين كموضوع هو الذات أى الوعى الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما بدت فى نظريتى العلم والوجـود أقرب الى اثبات العـالم الحسى . كان السؤال اذن : وماذا بعد العالم الحسى ؟ هل هناك وعى خالص أو ذات ؟ هل اثبات العالم الحسى يؤدى بالضرورة الى اثبات الذات ؟ هل الذات افتراض يمكن اثباته أم أنها بديهية وجودية اذ يشعر كل منا أن له وعيا قد يكون شائبا وقد يكون خالصا ؟ وماذا تعنى الذات ان كان وجودها بديهيا ؟ لقد حاول القدماء اثبات الذات قبل تعريفها أى الانتقال من حقيقة العالم الحسى الى حقيقة الوعى . وتعنى الذات مؤقتا الحقيقة ، الماهية ، الجوهر ، الوجود المطلق ، التعالى . وقد أتت الحاجة لضرورة اثبات الذات أولا قبل تعريفها لانه لا يمكن تعريف شىء لم يثبت بعـد . لذلك كان السؤال : هل ينتقل الانسان انتقالا طبيعيا من نظرية الوجود الى الذات ؟ وماذا لو بقى على مستوى العالم الطبيعى دون الذهاب الى مـا هو أبعد من ذلك ؟ ولكن العالم الطبيعى وضع الانسان كأحد أبعاد الطبيعة وبالتالى وضع الانسان الطبيعى افتراض الذات أو التعالى . لذلك تنتهى نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لاثبات الذات أو « الصانع » أى بداية استخدام الامور الاعتبارية فى « ميتافيزيقا الوجود » لاثبات أمـور وجودية فى « أنطولوجيا الوجود » ، وبذلك يتم الانتقال من عالم الاذهان الى عـالم الاعيان .

ولكن يبدأ القدماء ، وهم بصدد اثبات الذات بمسلمة وهى التوحيد بين الذات والصانع ، ويشيرون الى أن البراهين على اثبات الذات هى براهين على اثبات الصانع مع أن الصانع احد الصفات أو الاسماء وليس من أوصاف الذات . لم يبدأ القدماء اذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهى أولانى مما يدل على أن العلم لم يصل الى درجـة قصوى من العقلانية والتجريد ، وأن الفكر الدينى أتى ليزحزح الفكر العقلانى عن مكانه ويبطل عليه دوره وذلك بادخال احدى العقائد قبل أن تتأصل وهى

عقيدة أن العالم مصنوع ، صنعه صانع ، وهى عقيدة « الخلق » . واذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية وبالتالى أصبح معبرا عن التنزيه فان لفظ الصانع لم يبلغها فوقع فى التشبيه على عكس اللفظ الاول ، فماذا يعنى الصانع ؟ هل هو الخالق ؟ وماذا يعنى الخالق ؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريدا من لفظ الخالق ؟ وهل انتهت نظرية الوجود الى اثبات ضرورة الخلق أم أن العالم كان مكتفيا بذاته عن طريق القسمة وان المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشرا الى وجــود الوعى الخالص ؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخــالق موجودان فى الوحى وكلاهما أسماء « الله » . ان لفظ الصانع يشير الى حقيقة تالية وليس الى حقيقة أولى اذ انه يتم اثبات الذات أولا ثم صفة الصــانع ثانيا . وقد يكون لفظ الصانع افتراضا مسبقا أتى من الوحى مباشرة وليس من العقل الذى لم يصل حتى الآن الا الى اثبات العالم(٦) .

وتتعدد براهين اثبات الذات بالنسبة الى تعدد العلوم وتطور مراحلها . فمثلا فى المراحل الاولى كانت البراهين غير متميزة وغــير منظرة بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية مثل « أفى الله شك ... » أو « ولئن سألتم من خلقكم ... » وهى أدلة فطرية توحى بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل العقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتمادا على نظرية العلم الاولى . لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية بل ان صفاته أيضا يمكن معرفتها بالفطرة(٧) . كانت مقدمات الادلة أيضا آيات قرآنية مثل « أمن يجيب المضطر .. » ، « أمن ينجيكم ... » ، « أمن يبدأ الخلق ... » وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الاشــاعرة وموقف الصوفية . لم تفترق اذن الادلة ، دليلا الحدوث والامكــان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلى القائم على القســمة مع المواجيد الصوفية .

---

(٦) المواقف ص ٢٦٦ .

(٧) التمهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ ، وفى حديث مشهور « خلق الله الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطــان عليها » ، وفى حديث آخر « عرفت الاشياء بربى وما عرفت ربى بالاشياء » .

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لاثبات الصانع من نظرية الوجود ، بل ويبدو أحيانا وكأنه بديل عنها(٨) . وارتبط ، خاصة لاثبات مقدمته الاولى « العالم حادث » ، بمبحث الجوهر والاعراض فى نظرية الوجود ارتباطا وثيقا حتى أنه ليصعب التفرقة بين المادة الواحدة فى موضوعين مستقلين وحتى انتشرت الطبيعيات فى كلا الموضوعين . فالطبيعيات ما هى الا حديث فى دقيق مسائل التوحيد لاثبات فروع الاصول التى يقوم التوحيد عليها . بل ان كل مسائل الطبيعيات لم تكن الا مقدمة للالهيات أو أنها الهيات مقلوبة على الطبيعة كما هو الحال ايضا فى الطبيعيات عند الحكماء . وان كل نظريات المتكلمين فى المجاورة والملامسة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق انما أتت من خلال دليل الحدوث واثبات حدوث الاعراض كمقدمة لاثبات حدوث العالم . ويصل أحيانا الى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين اثبات الذات ، الموضوع الاول فى الالهيات . بل انه يصعب التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات لانها كلها تشير الى الخصائص الطبيعية مثل الحدوث والفناء والجهة والمكان والزمان والحد ... الخ(٩) .

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين سواء فى براهين المتكلمين أو فى براهين الحكماء ان لم يكن على مستوى المضمون فعلى الاقل على مستوى اللفظ . ففى حقيقة الامر هى براهين واحدة لها بناء عقلى واحد ، تقوم على نفس التصور للعالم وعلى نفس الموقف منه ، وتؤدى الى نفس النتائج . انما الخلاف فى الالفاظ التى تشير الى درجة التجريد . فالحدوث هو الامكان ، ولكن اللفظ الاول أقرب الى الطبيعة فى حين أن الثانى

---

(٨) المسائل ص ٣٣٢ — ٣٤٠ .

(٩) يتضح ذلك فى « المحيط » للقاضى عبد الجبار ، « باب فى بيان جملة ابواب التوحيد . أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة ١ — اثبات الطريق الى الله . ٢ — أن المحدثات لابد لها من محدث . ٣ — ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته . ٤ — ما يجب نفيه عن الصفات التى لاتصح عليه فى كل حال أو فى بعض الحالات . ٥ — انه واحد فى هذه الصفات فلا أحد يشاركه فى مجموعها نفيا واثباتا ولا فى آحادها أن يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى » ، المحيط ص ٣٥ — ٣٦ .

اقرب الى ما بعد الطبيعة . والمحدث هو الواجب ولكن اللفظ الاول أيضا اقرب الى الطبيعة ، والثانى اقرب الى ما بعد الطبيعة ، استعمل المتقدمون ألفاظ الطبيعة وكانوا قريبى العهد من مبحث الجوهر والاعراض فى حين استعمل المتأخرون ألفاظ ما بعد الطبيعة . فالانتقال من المرحلة الاولى الى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، من الحس الى العقل ، ومن التشبيه الى التنزيه ، من مرحلة أقل تجريدا الى مرحلة اعلى تجريدا .وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد القرن الخامس عندما بدأ الكلام يحدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلى الجديد وعلى رأسه قدم العالم فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والاعراض الى تفنيد شبه قدم العالم . فلما مثلت علوم الحكمة خطرا على علوم التوحيد بدأ الكلام فى رفض نظرية قدم العالم وما يتبعها من نظريات الفيض والصدور والعقول العشرة .. الخ(١٠) . وكأن الهجوم على علوم الحكمة فى القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة الى علوم دخيلة على العلوم الاخرى وفى مقدمتها علم التوحيد ، أساس العلوم كلها . وقد استغرق دليل الحدوث معظم اهتمامات القدماء باعتباره أول الادلة . وما يقال بعد ذلك عن دليلى الجوهر الفرد أو دليل الامكان انما يتم على نفس المنوال ، فالبناء واحد وان اختلفت الالفاظ ودرجة التجريد(١١) .

٢ — دليل الحدوث : تبدأ الالهيات عند القدماء بدليل الحدوث واثبات العلم بالصانع مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذى نشأ على مبحث الجوهر والاعراض فى مبحث عوارض الاجسام ما هو الا مقدمة للالهيات دون

---

(١٠) يجعلها الامدى نظرية العلم الاول ومن تبعه من الحكماء المتقدمين ، غاية ص ٢٠٣ — ٢٠٥ .

(١١) لم يشر الايجى الى برهان الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ بل اكتفى بعرضه فى مبحث الاجسام ، المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ . ويفصل الباقلانى قائلا « وقد سلك المتكلمون طريقين فى اثبات الصانع ، ١ — الاستدلال بالحوادث على محدث صانع . ٢ — سلك الاوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفى الامكان » التمهيد ص ٢١٣ — ١٢٦ .

أن ينفصل عنها ؛ ونقطة انتقال من العالم الى ما وراء العالم ، من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة(١٢) . فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الاعراض ؛ والحديث عن الاعراض مقدمة لدليل الحدوث . وقد تأتى مقدمات عقلية لاثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير ، حركة وسكونا(١٣) . فماذا يعنى الحادث ؟ وما هو الحادث ؟

يعنى الحادث « الذى كان بعد أن لم يكن » أى انه وجود فى الزمان وحركة من الماضى الى الحاضر ،وهوموجود من عدم وكأن الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه . ولما كان العدم عند معظم الاسلاميين « نفى محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتحقق ترتيب شيء عليه » فكيف يمكن اقامة الحدوث عليه ثم اقامة دليل على وجود الذات ابتداء من الحدوث(١٤) ؟ ثم ان هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب اثباتها وهى نظرية الخلق من عدم ، فتعريف الحادث بأنه « ما كان معدوما ثم صار موجودا » ينبنى على هذه النظرية فى مقابل تحول الكائنات . والحادث قد يكون تحولا وتغيرا فى الكون وليس بالضرورة خلقا من عدم(١٥). وقد يعنى الحادث « الوجود الذى له أول » وهو تعريف متناقض فان أول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه ، وان كان له حادث هو غيره لزم التسلسل الى ما لا نهاية(١٦) . وقد يكون الحادث هو « المتأخر بوجوده عن الازلى » ، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة على ما هو معرف من تمييز بينهما فى موضوع النسبة فى مبحث الاعراض فى

---

(١٢) أصول الدين ص ٦٨ — ٧١ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، طوالع الانوار ص ١٥٢ ، ص ١٥٥ ، الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ .

(١٣) الاقتصاد ص ١٥ ، المسائل ص ٣٢٧ — ٣٣٨ ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٩ .

(١٤) هذا هو اعتراض ابن الراوندى ، الشامل ص ٢٥٨ — ٢٦٠ .

(١٥) يرفض الغزالى افتراض انتقال الاعراض على أساس أن للعرض محلا وللجوهر حيزا ، الاقتصاد ص ١٨ — ١٩ .

(١٦) هذا هو أيضا اعتراض ابن الراوندى . الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

نظرية الوجود(١٧) . وقد يكون من معانى الحادث المنفتح وجوده ، وهى صورة تشبيهية ، فالوجود ليس منفتحا أو منغلقا الا كصورة شعرية . الانفتاح والانغلاق اما مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية واما صور فنية تعبر عن أحوال شعورية . فالوجود المنفتح هو القابل للحركة والسكون وسائر الاعراض ، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم انسانية خالصة(١٨) . وقد يكون الحادث هو الشىء و « الله » مشىء الاشياء وفى نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئا(١٩) . وهو تعريف متناقض ، يقوم بخطوة الى الامام فى اثبات الشىء كما يفعل الفكر الطبيعى ثم بخطوة الى الخلف فى جعله تابعا لشىء آخر كما يفعل الفكر الدينى . وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفا زائدا عليه . فان عين وجوده هو تحصيل حاصل . وان كان وصفا زائدا عليه فهو أنه وجود بعد عدم وهو ما يرجع الى المعنى الاول(٢٠) . هذه التعريفات كلها اذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى . وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم دينى صرف يتضمن حكما مسبقا يدين الشىء لصالح القديم . فهو مفهوم نسبة أو اضافة ، لا يعقل معناه الا بالنسبة للقديم ، له معنى متضايف ، ولا يفهم الا بالاقتران . ولما كان الشىء المقرون به هو المطلوب اثباته استحال التعريف وعقل المعنى .

وقد يأخذ الدليل شكلا خطابيا انشائيا مكتفيا بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية فى مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث فى علم الكلام المتأخر فيما بعد . والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تماما عن كل ايمان مسبق بل هى مرتبطة بايمان دينى قوى يجعل التناهى والحصر والعد والاحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لاثبات واجب الوجود . لا تقوم اذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول الى نتائج

---

(١٧) الشامل ص ٢٥٩ .
(١٨) الشامل ص ٢٥٩ — ٢٦١ .
(١٩) هذا هو رأى جهم بن صفوان ، الارشاد ص ١٢٥ .
(٢٠) الشامل ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

منطقية بل يكون بعضها مجرد عبارات انشائية تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج . ولا ترمى هذه الصياغات الى اثبات الذات المشخصة بل الى اثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه وكأن اثبات الصفات يسبق اثبات الذات وكأن الاعراض توجد بلا جوهر ، وكأن العربة تسبق الحصان !(٢١) فاذا ما فرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية فى ظاهرها الايمانية فى باطنها تخرج مقدمات اقرب الى الاحكام الحسية على العالم ثم احتمالات تعكس الايمان المسبق باحداها على أنه الصحيح والاخرى باطلة فى عبارات تستعمل مفاهيم الجمال والقبح كوسط بين مفاهيم الايمان وتصورات العقل . فاذا ما عجز العقل عن الصياغة والاحكام المنطقى تأتى الادلة النقلية للمساندة والعون . ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الاولى عن بزوغ العقل من خلال الايمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة الى التحليل العقلى الصرف(٢٢) ، وهذا ما سيسمح بعد ذلك باحكام المقدمات وتنظير القياس ، وترتيب النتائج فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث .

وقد يأخذ الدليل شكلا اراديا قبل أن يتحول الى دليل محكم ، أى

---

(٢١) يكثر ابن حزم من هذه الادلة بقوله « نشاهد ذلك حسا وعيانا » ، « بالمشاهدة والحس » ، « بالضرورة والعقل والحس .. » ، « ان الحس يوجب ضرورة أن .. وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس .. » .. الخ .

(٢٢) يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية فى خمس مقدمات ١ — كل شخص فى هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناه . ٢ — كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته . ٣ — ما لا نهاية له لا سبيل الى الزيادة فيه . ٤ — ان كان العالم لا أول له ولا نهاية له فالاحصاء مناله بالعدد والطبيعة الى ما لا نهاية له من أوائل العالم لما فيه من جمال لا سبيل اليه . ٥ — لا سبيل الى وجود ثان الا بعد أول « وأحصى كل شىء عددا » وكل شىء له أول ! وبعد أن يثبت ابن حزم أن العالم ذو أول ينتهى الى احتمالات ثلاثة : ١ — أن يكون ذاته وفى هذه الحال يكون معدوما وهى موجودة وهو مستحيل أو يكون موجودا وهى معدومة وهو مستحيل أيضا أو يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك . ٢ — أن يكون قد حدث بغير أن يحدثه غيره ، ومقبح أن يحدث هو نفسه ! ٣ — أن يكون قد أحدثه غيره . وهو المطلوب ، الفصل ج ١ ، ص ١٣ — ١٨ .

انه يتحول من الانشاء فى اللغة الى الارادة الانسانية ، وهذا يدل على أن الحدوث اما موقف وجدانى من الاشياء أو موقف انسانى من الوجود . فالحدوث هنا مقولة للارادة وليس للاشياء ، ويستوى فى ذلك بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة . يرتبط دليل الحدوث اذن عند بعض الاشاعرة بالارادة الانسانية . وهنا تتأكد الحرية الانسانية من أجل سلبها من جديد بدعوى الحدوث ونسبتها الى المحدث ، وبالتالى تكون الحرية صفة « لله » وليس للانسان (٢٣) ، وتكون أفعال « الله » دليلا على وجوده كما كان حدوث الاشياء دليلا على وجوده ، فالافعال جزء من عالم الاشياء(٢٤) . ويأخذ دليل الحدوث عند المعتزلة صيغة عقلية ارادية ، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولا وأكثر انسانية مما هو الحال عند الاشاعرة . « فالله » لا يعرف ضرورة كما هو الحال عند الطبائعيين ولكن يعرف استدلالا كما هو الحال عند الاشاعرة . كل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق اليها اما عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها ، وبالتالى ليس الطريق هى الاجسام والجواهر الطبيعية بل طريق العقل والارادة الانسانية . ولما كانت الاحكام انما تصدر عن علل ، و « الله » ليس بعلة لان العلة تنفك عن المعلول وذلك يوجب علة ثانية وثالثة وينتهى الامر الى تعدد العلل وحدوثها ، وهذا ما يأتى فى وحدانية « الله » وقدمه أو الى أن يكون « الله » عرضا من الاعراض . و « الله » ليس كذلك . يكون الطريق اذن فعلا منه . والافعال نوعان . نوع يدخل تحت مقدورنا ونوع لا يدخل تحت مقدورنا . الاول لا يمكن الاستدلال بها على « الله » لاننا أصحابها ، والثانى يمكن الاستدلال بها على « الله » كفاعل له ، وذلك مثل ما يقع منا من أفعل القلوب وافعال الجوارح التى لا تدخل تحت سيطرة الارادة ، الافعال العكسية . بل ويمكن أيضا الاستدلال بما

---

(٢٣) يظهر ذلك عند الباقلانى فى قوله « فى حدوث الكائنات بأسرها باحداث له سبحانه . وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين والفلاسفة ، وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق » التمهيد ص ٥٤ .

(٢٤) يقول القاضى عبد الجبار « الطريق الذى يتوصل فيه الى العلم بالله أنواع الادلة ، وأن معرفة الله لا تكون الا بالعقل ، معرفة الله بالنظر الى أفعاله وأقسام الافعال » . شرح الاصول الخمسة ص ٨٧ — ٩٢ .

يدخل فى مقدورنا على « الله » مثل العقل لانه من جنس « الله » والاعتقادات لانها قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا ، واحتمال أن تكون من فعلنا أقل لانها أفعال الشعور التى لا نستطيع منها شيئا فهى مرتبطة بالارادة والكراهة والدوافع والدواعى . الاستدلال هنا مرتبط بالافعال التى تكشف عن قدرة الانسان وحرية الافعال فى دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة اثر وايجاد لا صلة وجوب ووجود . والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من افعال الجوارح أو من أفعال القلوب تقع منا وكذلك باقى الافعال مثل الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء ، فكلها مرتبطة بحواس الانسان ، والفناء أيضا لانه تجربة العجز والشيخوخة والموت(٢٥) . ومع ذلك يظل الدليل قائما فى اطار دليل الحدوث التقليدى ، ولكنه يقوم على بناء انسانى وليس على بناء طبيعى مما يكشف عن ارتباط الدليل بالانسان وان اثبات وجود « الله » انما يتم عن طريق تحليل الوجود الانسانى من خلال الافعال الانسانية ، القدرة أو العجز ، ولما كان الانسان صاحب افعاله فى حال القدرة ، فان الله لا يثبت الا فى حالة العجز ، ويكون تعبيرا عن الضعف الانسانى .

---

(٢٥) هذا هو الدليل الذى عرضه القاضى عبد الجبار فى « شرح الاصول الخمسة » ص ٨٩ — ١١٥ ، وفى « المحيط » ص ٣٦ — ٧٥ والافعال ثلاثة عشر وهى : الجواهر ، والالوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والفناء . كلها يمكن الاستدلال بها على « الله » باستثناء الفناء الذى لا يعرف الا بالسمع . والجواهر عشرة أنواع ، خمسة من أفعال الجوارح وهى الاكوان ، والاعتمادات ، والتأليفات ، والاصوات ، والالام ، وخمسة من أفعال القلوب وهى الاعتقادات ، والارادات ، والكراهات ، والظنون ، والانظار . ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الاخيرة على « الله » لان المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره لانها قد تقع منا وقد تقع من الله الا اذا أمكن التيقن من أنها تقع من الله ، حينئذ يمكن الاستدلال بها . ويتحدث القاضى عبد الجبار عن ادلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والاثر والدواعى والمقاصد والكراهات والصوارف والارادات . شرح الاصول الخمسة ص ١١٨ — ويعرض فى « المحيط » لنفس الدليل ابتداء من اثبات المحدثات الدالة على الله واثبات الاعراض والاكوان .

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الافعال الى الاجسام ، ومن الارادة الى الطبيعة لما كانت الافعال أيضا أجساما وأعراضا ، وهنا يتحول دليل الحدوث من الانسان الى الطبيعة ومن الافعال الارادية الى الأجسام الطبيعية . وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الافعال الى « الله » تتفصل خطواته فى ثلاث :

١ — اثبات الاعراض ، وهى على ضربين مدرك وغير مدرك . والمدركة سبعة : الالوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والاصوات ، ويثبت كل منها على التفصيل وهى ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الاعراض ولكنها مخالفة لها ، فالاجسام متماثلة والاختلاف فى الاعراض .

٢ — حدوث الاعراض اذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم .

٣ — احتياجها الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو « الله » وذلك قياسا للغالب على الشاهد .

ولما كان الاستدلال بالاجسام أولى لانها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال فى الاعراض فان العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الاجسام . ولما كان الاستدلال بالاجسام يتضمن بالضرورة اثبات الاعراض وحدوثها ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الاجسام هى :

١ — الاستدلال بالاعراض على « الله » ومعرفته وتوحيده وعدله بعد مرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الاجسام . فهو دليل مركب بين السمع والعقل .

٢ — الاستدلال بالاعراض ومعرفة قدمه ثم نفى القدم عن الاجسام منعا للمشاركة مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الانسان و « الله » ، وأنها فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجاز .

٣ — الدلالة المعتمدة ، وهى صيغة الدليل التقليدية وهى أن الاجسام

لم تنفك عن الحوادث ، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث(٢٦) . وهى مبنية على اربع دعاوى :

أ — أن فى الاجسام معانى هى الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ووصفها بأنها معان يجعلها أقرب الى الفلسفة منها الى الطبيعة . ويمكن الاعتراض عليها بسؤال : ولماذا لا يكون الجسم مجتمعا لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقا لقانون ؟

ب — أن هذه المعانى محدثة ، ويعترض أصحاب الكمون والظهور الذين ذهبوا الى قدم الاجتماع والافتراق فاذا كمن الاجتماع ظهر الافتراق واذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع .

جـ — أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، ويعترض أصحاب الهيولى الذين ذهبوا الى أن الاعيان قديمة والتراكيب محدثة .

د — أنها اذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ، ويعترض جماعة عن طريق اثبات حوادث لا أول لها(٢٧) .

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد عليه فى كل مقدمة من مقدمات عنى تنازع الفكر الانسانى والفكر الطبيعى ، وعلى تقدم الفكر الطبيعى على الفكر الانسانى حتى يصل الى الاشاعرة ويصبح طبيعيا خالصا . وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر الطبيعى الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيه من طابع انسانى عقلانى أقرب الى دليل الاشاعرة من موقف الطبائعيين و لحكماء .

ثم انتقل الدليل الى الاشاعرة . وتفصلت مقدماته وتشعبت . يأتى البعض منها من شهادة الحس ، والبعض الآخر من مسلمات دينية ، نقلية

---

(٢٦) أول من استدل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف .

(٢٧) يسميهم القدماء جماعة الملحدة ومنهم ابن الراوندى .

او عقلية ، ومجموعة ثالثة مجرد تحصيل حاصل ورابعة تعبر عن نظـرة تجريبية للعالم ، وخامسة باثبات عجز "الذات"(٢٨) .

ومما لا شك فيه أن هذا الدليل ، دليل الحدوث ، له بعض الميزات منهـــا :

١ ــ أنه دليل تجريبى يقوم على الحس والمشاهدة على الاقل فى بعض

---

(٢٨) يقيم الجوينى حدث الجواهر على اثبــات أربعة أصول : ١ ــ اثبات الاعراض . ٢ ــ اثبات حدثها . ٣ ــ اثبـــات استحـــالة تعرى الجواهر عن الاعراض . ٤ ــ استحالة حوادث لا أول لهـــا . فاذا ثبتت هذه الاصول الاربعة ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث وما لا يســبق الحوادث فهو حادث . الارشاد ص ١٧ ــ ١٨ . كمـــا يثبت حدث الاعراض بأصــول ثلاثة ١ ــ استحالة عدم القديم ٢ ــ استحالة عدم قيام الاعراض بنفسها ٣ ــ استحالة انتقالها والرد على القــائلين بالكمون والظهور ، الارشاد ص ١٩ ــ ٢٢ ، الشامل ص ١٩٣ . ويصــوغ الغزالى نفس الدليل فى مقدمتين ونتيجـــة ١ ــ كل حـــادث فلحدوثه سبب . ٢ ــ العالم حادث . ٣ ــ ... العالم له سبب . ويثبت المقدمة الثانيـــة بمقدمتين فرعيتين أ ــ كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث . ب ــ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، الاقتصاد ص ١٥ ، اما الرازى فانه يعطى صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجـــة ١ ــ ما سوى الله ممكن الوجود لذاته . ٢ ــ كل ما كان ممكن الوجـــود لذاته فهو محدث . ــ٣ ــ ما ســوى الله محدث ، المســائل ص ٣٢٧ ــ ٣٢٨ ، أو ١ ــ كل أجســـام العالم متنــاهية فى المقدار . ٢ ــ كل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث . ٣ ــ الاجســـام محدثة ، المحصـــل ص ١٠٦ ــ ١٠٨ ، أما الايجى فانه استعمل مقدمتين ١ ــ الاجسام لا تخـــلو عن الحوادث . ٢ ــ ما لا يخلو عن الحـــوادث فهو حـــادث . ثم أثبت المقدمة الاولى بمقدمتين فرعيتين : أ ــ الاجســـام لا تخلو عن الاعراض . ب ــ الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان ، المواقف ص ٢٤٤ ــ ٢٤٩ ، وتابعة فى ذلك البيضـــاوى ، طوالع الانوار ص ١٣٢ ، وقد استطاع ابن رشـــد فى غاية من الوضوح والاحكام صياغة دليل الاشاعرة لتفنيده فى مقدمتين ونتيجة ١ ــ الجواهر لا تنفك عن الاعراض . ٢ ــ الاعراض حادثة . ٣ ــ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، منـــــاهج الادلة ص ١٣٧ ــ ١٤٤ ، لبـــاقى الصياغات أنظر الاقتصاد ص ١٥ ــ ٢١ ، أصـــول الدين ص ٦٨ ــ ٧١ ، النظامية ص ١٣ ــ ١٤ ، الارشاد ص ٢٨ ــ ٢٩ ، بحر الكلام ص ١٧ ، طوالع الانوار ص ١٥٢ ، ١٥٥ .

مقدماته . وليس دليلا عقليا صوريا خالصا يمكن معارضته بدليل عقلى آخر طبقا لقواعد الجدل . وهى مشاهدة يتفق عليها الجميع . وقد كانت شهادة الحس احدى وسائل المعرفة فى نظرية العلم . فهو دليل يبدأ بالواقع الحسى المشاهد ، وينتقل من الواقع الى الفكر ، دليل استقرائى تجريبى أو دليل بعدى فى حين أن الادلة المعروفة والذائعة لاثبات وجود « الله » هى أدلة استنباطية تعتمد على صورية العقل ونظرية الاتساق . يبدأ هذا الدليل من العالم ويتفق مع بناء العالم ، والانتقال من مبحث الجوهر والاعراض الى اثبات الصانع(٢٩) .

٢ — أنه دليل قرآنى ، موجود فى الوحى ، استعمله الخليل فى الاستدلال على وجود « الله » ، وليس فيه أثر خارجى من حضارات مجاورة يونانية أو غيرها بالرغم مما قد يوحى به لفظا الحدوث والقدم . بل ان لفظ العرض والقديم ألفاظ قرآنية أصلية ، والاستدلال على حدوث الاعراض واثبات التغير والتحول والتطور مستعمل فى الوحى فى وصف تحول النطفة الى علقة ثم الى مضغة الى آخر ما هو معروف من تصوير للجنين فى رحم الام فى أطواره البيولوجية المختلفة(٣٠) .

٣ — أنه يطابق شهادة الوجدان ، والانتقال من الشىء الى غيره ، ومن الحسى الى العقلى ، ومن الجزئى الى الكلى ، ومن الفردى الى الشامل ، ومن الخاص الى العام . كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء ، والموقف الطبيعى للعامة بالذهاب من اللفظ الى المعنى ، ومن الشىء الى الدلالة .

٤ — أنه قد يؤدى الى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل فهم الشىء عند العلماء . فالشىء أصل وتكوين ، والبحث عن هذا الأصل فى العلل البعيدة ، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة ، ومنظور فلسفى شامل ،

---

(٢٩) يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم ، الفصل ج ١ ص ١٣ — ٢٠ .

(٣٠) اللمع ص ١٧ — ١٩ ، الشامل ص ٢٤٥ — ٢٤٨ ، ص ٢٧٢ —

كما يؤدى أيضا الى البحث عن الغاية والقصد ، والنظر الى العلة الاولى من الامام ، فتتثبت القصدية والغائية وتنتفى العشوائية والمصادفة(٣١) .

٥ — قد يؤدى حدوث العالم بعد الوعى به الى الاحساس أيضا بامكانية تغيير هذا العالم ، وبأن كل شىء فيه يخضع لارادة الانسان وطيع لحريته ؛ وبالتالى يكون حدوث العالم دعوة الى التغيير ولممارسة الارادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الانسان ولمشروعه الجماعى القومى ، وهو النظام المثالى للعالم الذى يستنبطه من الوحى . ففناء العالم يعنى بقاء الانسان فيه وليس عزلته عنه أو تركه له أو نبذه اياه أو اسقاطه من الحساب ووضعه فى السلب المطلق ، ودفعه الى العدم باعتباره غير ذى قيمة ، لا يستحق أن يكون طرفا للانسان ؛ وميدانا للفعل ، ونشاطا للارادة ، وهذا هو معنى أن « لكل ممكن علة مؤثرة »(٣٢) . ان حدوث العالم قد يوحى بالنشاط والرغبة فى تجاوزه . وقد يحدث هذا بالفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبة فى شهادة فردية ، وبطولة استثنائية يؤثر عالما آخر ، خيرا وأبقى . أما عند عامة الناس فانه قد يكون اسقاطا للعالم . وانعزالا عنه أو زهدا فيه ، وتخليا عنه ، ونبذا له .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة منها ما يتعلق بالفكر العلمى ، ومنها ما يتعلق بالفكر المنطقى ، ومنها ما يتعلق بالفكر الدينى ومنها ما يتعلق بالفكر السياسى والاجتماعى . فمن ناحية الفكر العلمى ان اثبات حدوث الاعراض أسهل بكثير من اثبات حدوث الجواهر لأن الأعراض تطرأ على الجواهر وتتوالى عليها ، فالجوهر هو الثابت والأعراض هى المتغيرة ، وبالتالى يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة الا اذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفى وجود الجوهر . كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقى الأعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالا للتأمل الفلسفى الخالص كدليل على أن الاعراض حوادث . والتغير ،

---

(٣١) يرد الجوينى فى عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها ، الشامل ص ١٦٦ .

(٣٢) المواقف ص ٢٢٦ .

كونا وفسادا - موضوع لعلم الحياة وليس وسيلة لاثبات فلسفى لو لا يتغير ولا يتطور(٣٣) .

وقد بزغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى فى دليل الحدوث وذلك باثبات استحالة حدوث الاعراض اذا كانت فى حالة كمون وليست فى حالة ظهور ، وكذلك امكان تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة انتقالها اذا كانت فى حالة كمون . ولماذا يستحيل اجتماع الضدين فى مكان واحد ؟ وعلى هذا النحو تكون مقدمة « كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث » غير واضحة بذاتها لأنه يمكن أن يكون الجوهر قديما والأعراض حادثة ، والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكمون . العالم قديم وصفته حادثة افتراض ليس مستبعدا اذ تكشف الجواهر عن تجدد مستمر للاعراض . ولا يعنى الظهور أو الكمون الانتقال وبالتالى الحدوث بل يعنى الوجود الخصب . وكذلك تكون مقدمة « الجواهر لا تنفك عن الأعراض » غير مستبعدة لأن الأعراض قد تكون فى حالة ظهور أو فى حالة كمون . فاذا كانت فى حالة كمون فان المقدمة لا تكون صادقة . أما قضية « ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » فهى مترتبة على القضية السابقة وبالتالى قد يكون ما لا يخلو من الحوادث قديما نظرا لامكانية قدم الجوهر وحدوث الأعراض ، وهو موقف الحكماء(٣٤) . والعجيب رفض الأشاعرة للكمون مع أنه أقرب الى تصور العلم لظواهر

---

(٣٣) التمهيد ص ٤٤ .

(٣٤) وهذا هو موقف الفلاسفة الذى يعرضه الغزالى كالآتى : « وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهى متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائما متلاحقة على الاتصال أزلا والى العناصر الاربعة التى يحويها مقعر فلك القمر وهى مشتركة فى مادة حاصلة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة، والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وابدا ، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة نارا ، وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا » الاقتصاد ص ١٧ .

الطبيعة وتجددها(٣٥) . ولماذا يبطل الظهور والكمون لاثبات وجود الله ؟ الظهور والكمون ظاهرتان طبيعيتان ظن المتكلم الأشعرى أن فى اثباتهما اثبات لفعل الطبيعة من ذاتها وأن فى ذلك مناقضة للحدوث وكأن لا شىء يظهر أو يكمن بعيدا عن « الله » الذى خلق كل شىء .

ان تحليل الطبيعة بحيث تؤدى الى الحدوث واستبعاد كل ما سواه هو فى حقيقة الأمر فكر انتقائى غير علمى موجه بأحكام مسبقة وخاضع للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية ، وقد سبب هذا عن حق رد فعل الدهريين والطبائعيين دفاعا عن الفكر العلمى . فموقف الدهرية أقرب الى الموقف العلمى الذى يجمع بين القدم والحدوث ، قدم الجواهر وحدوث الأعراض ، واكتشاف قوانين الحركة ، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة فى الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه . الجواهر قديمة ، والحوادث لا نهاية لها . قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها عن طريق الظهور والكمون ، يظهر بعضها عند كمون ضدها فى محله . ويتفق الطبائعيون مع الدهرية ولكنهم يجمعون بين قول الحكماء وقول المتكلمين من أن « الله » خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الأعراض من تلقاء نفسها .

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى فى مفهوم العلية . فاعتبار أن المحدث الموجب لكل حادث لابد أن يكون خارجا على الحادث تصور يجعل القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة داخلة فيه . فينتهى الأمر الى صورية العلة وبقائها ، ومادية المعلول

---

(٣٥) يصل الجوينى الى حد تكفير من يقول بالظهور والكمون ويصفها بأنها معتقدات [illegible] ويقول « ولولا ما قلناه لزم تكفير معظم البرية والتبرىء منهم اذ لم يتكلم فى الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس الا شرذمة من أهل العصر » الشامل ص ٢٤٥ — ٢٤٨ ، أنظر أيضا رفض الغزالى لنظرية الكمون فى الاقتصاد ص ١٧ — ١٨ ، كما كفر أهل السنة والجماعة معمر وأتباعه من القدرية فى قولهم « الله لم يخلق شيئا من الاعراض وانما خلق الاجسام وأن الاجسام هى الخالقة للاعراض فى أنفسها » . الفرق ص ٣٣٢ .

وفنائه . مفهوم العلية مفهوم طبيعى ولكنه يستخدم فى هذا الدليل استخداما ميتافيزيقيا . أن يكون لكل حادث سبب ، هذا فكر طبيعى علمى لظـاهرة علمية محددة ، ولا يمكن الانتقال منهـا الى العالم ككل . فالعـالم ليس ظاهرة علمية بل مفهوم ميتافيزيقى أو تجربة انسـانية لا يمكن أن تطبق عليهـا مفهوم العلية الا اذا كان بمعنى السبب Grund الميتافيزيقى ، وهو الوجود ذاته وليس خارجا عنه(٣٦) . لا يفرق الدليل اذن بين العلة والسبب ، العلة سبب طبيعى والسبب علة ميتافيزيقية ، العلة للأثر ، والسبب للوجود . ان علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هـذا النحو المشخص الطولى الذى لابد من الوصول فيه الى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بل علاقة دينية ايمانية تقوم على التشخيص ، فليس لكل حركة محرك ، وليس لكل علة معلول . هناك حركة ذاتية ، وتغير ذاتى ، وفعل ذاتى . وهناك دوران أبدى بين العلة والمعلول على شـكل دائرى ، كل معلول علة ، وكل علة معلول دون الوصول الى علة اولى ليست معلولة لعلة أخرى ، دون الوصول الى « بيضة » أولى أو « فرخة » أولى . لماذا لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها ؟ لماذا يحدث كل فعل بفاعل خارجى وكأن العالم لا فعل له بما فى ذلك الانسان ، لا فعل له ، ولا خير منه ، ولا قوة له ؟

وبعض مقدمـات الدليل لم تصـل الى صياغة منطقية محـكمة ، ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل . فاستحالة عدم القدم تحصيل حاصل لأنه قلب لجواز عدم الحادث ، ونتيجة طبيعيـة للقدم ، فالقدم والبقـاء طرفان لشىء واحد ، ما لا أول له ولا نهاية له ، ويستحيل وجـود أحدهما دون الآخر . ولماذا اثبات استحالة عدم القديم ، فالقديم لا يعدم ، واثبات استحالة العدم متضمن فى اثبات القديم . هذا بالاضافة الى أن استحالة العدم يأتى لصفة الوجوب واثبات استحالة القديم يأتى باستحالة الحدوث وليس باستحالة العدم(٣٧) . كما لا يمكن اثبات حدوث الجواهر بحدوث

---

(٣٦) أنظر الفصـل السابق ، نظرية الوجود ، أولا « ميتافيزيقـا الوجود » (الامور العـامة) ، العلة والمعلول .

(٣٧) المحيط ص ٢١ — ٢٨ ، الدليل على استحالة عدم القدم .

العالم فالحدوث هو المطلوب اثباته فى كلتـا الحالتين . الجواهـر هى العالم ، والعالم هو الجواهر . كما لا يمكن اثبات الحـادث بالممكن أو الممكن بالحادث فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ، ومرة بلغة الميتافيزيقا ، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين . وكذلك مقدمة ، « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث » تحصيل حاصل فكأن الانسان يقول ما لا ينفك عن الماء فهو ماء أو ما يتصل بالهواء فهو هواء . بالاضافة الى أنهـا لا تصدق على كل الموضوعات . فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيوانا مثل السمك ، وما لا ينفك عن الحوادث قد يكون قديما مثل الجواهر . ولماذا يحتاج علم التوحيد الى اثبات الأعراض والأكوان (الجواهر) ؟ فالأعراض مرئية أما الأكوان فهى مجرد وجود الأجسـام وهى أيضا مرئية مـع الأعـراض .

ويظهر الفكر الدينى صراحة فى مفاهيم التناهى والحدوث وفى سؤال النشأة ، بل وفى التقابل بين الجوهـر والعرض ، والقدم والحـدوث ، واللاتناهى والتناهى ، وفى القفزة التى ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن الأمور الاعتبارية الى الحقائق الوجودية ، ومـن العلم « بالله » بالذهن الى وجوده بالفعل . فلولا ادانه العالم بالحدوث والتناهى بناء على افتراض دينى مسبق بأن « الله » لا متناه وقـديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حـوادث لا أول لها ، وتصبح ممكنـة بقدم الجواهر . حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عـن الافتراض الدينى المسبق فى حاجة الى اثبات . الا أن اثباته يأتى من عاطفة دينية وموقف ايمانى صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بداهة وجـدان طبيعى لم يضعفه بعد الايمان الدينى . ولماذا يكون المتناهى فى المقدار دليلا على الحدوث ؟(٣٨) . فى حقيقة الأمر هـذا فكر دينى مقلوب لأن « الله » هو اللامتناهى القديم فكان العالم هو المتناهى المحدث . قـد يكون التناهى دليلا على العظمة ، الانسان المتناهى ، العمر المتناهى ،

---

(٣٨) يضع الرازى الدليل كالآتى : ١ — أجسـام العالم متنـاهية فى المقدار . ٢ — كل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث . ٣ — الاجسام محدثة ، المسائل ص ٣٣٨ .

اللذة المتناهية ، الحب المتناهى ، الالم المتناهى ، الغياب المتناهى ، بل وحتى الجبل المتناهى ، والطعام المتناهى ... الخ . قد لا يفيد التغير والفناء أى حدوث بل يشير الى بناء الطبيعة . التغير جوهـــر الطبيعة وبين التغير والحدوث فرق كبير . التغير يحدث فى الطبيعة ومن الطبيعة ، ولا يدل على شىء آخر غير التغير والتطور والارتقاء ، ولا يشير الى اى ذات مشخصة تحدث هذا التغير كما هو الحال فى صبـــور التفكير العلمى البدائى الذى يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على احداث هذه الظواهر . فالمطر يحدث بالقوة الممطرة ، والحـــرارة بالقوة المحـــرة ، والبرودة بالقوة المبردة ... الخ(٣٩) . ولماذا افتراض التركيب والقسمة فى كل شىء كأحد مظاهر التناهى أو الحدوث ؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها . الانسان بسيط ، ولو كان مركبا لما كان انسانا ، والشىء بسيط ولو كان مركبا لما كان شيئا(٤٠) . والزمان الطبيعى موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود لا زمانى وراء الزمان . وينتهى الدليـــل بالتصور الشائع وهو أن العالم مخلوق احدثه « اله » قديم . خـــالق ، وهو التصور الذى يعبر عن اثر التأليه فى ادراك الطبيعة ، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقى الأصل والأساس خارج الطبيعة . ويكون السؤال : لماذا الانتقال من الحدوث الى أن المحدثات لها أول ؟ ان اثبات ظاهرة وادراك معناها لا يعنى بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول سواء كان معناها أم غيره . صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة ، ويتحكم فى بنائها ووجودها وتطورها ولكن ذلك لا يعنى انه أول الظاهرة واصلهـــا ونشأتها ، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل ، وتحويل الظاهرة الى صنعة والمعنى الى صانع فى حين ان الظاهرة موجودة والمعنى مستقل محمول عليها ونسبته اليها كنسبة الدلالة الى الدليل . وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصـــانع بصفات مناقضة للعـــالم المصنوع ؟ اذا كان المصنوع حادثا يكون الصانع قديما ؟ ان الصانع من جنس المصنوع أقرب ، فالفنان حـــادث كما أن فنه حادث لانه أيضـــا يتشـــكل .

---

(٣٩) الانصـــاف ص ٣٠ — ٣٢ .

(٤٠) طوالع الانوار ص ٢٣١ .

والأقرب الى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية اتفاق الصانع والمصنوع فى الصفات أكثر من اختلافهما باستثناء الفكر أو الوعى أو الشعور . فالصانع واع بفنه وعالم به وقادر عليه فى حين أن المصنوع طيع متشكل يخضع لعمل الفنان . وما الذى يمنع من وجود حوادث لا أول لها ؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها ؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدينة التى تظن أن الحوادث لابد أن يكون لها أول حتى لا تشارك مع « الله » فى صفة الأول لأن « الله » أول الأشياء . يمكن للأشياء أن تتسلسل الى ما لا نهاية من حيث الأول أن كان ولابد من التصور الطولى المتراجع . ويمكن أيضا تسلسل الأشياء تسلسلا دائريا حيث يرجع أول الأشياء الى آخرها وأن يكون الشىء علة ومعلولا فى نفس الوقت دون حاجة الى علة أولى ليست معلولة الى علة أخرى(٤١) . وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغير فلماذا الاستدلال من الحدوث الى المحدث بهذا المنطق التشخيصى ، والانتقال من الظاهرة الى صانع الظاهرة ؟ ان الطبيعة ليست مصنوعة . الطبيعة موجودة ، ويتعامل معها الانسان ، باعتبارها موجودة ، سابقة عليه ، ولاحقة عليه ، ولا يلحقها بصانع . الصنع تصور انسانى مشخص ، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة وكأن الطبيعة عالم مصنوع ، وكأن المتكلم قد حول جمال الطبيعة الى جمال الفن ، وحول الطبيعة الى صنعة(٤٢) . لقد كان المتكلم فى حياته الخاصة حرفيا أو تاجرا وابن سوق وكان المجتمع كله كذلك ، مجتمعا صناعيا تجاريا ، الأشياء مصنوعة ولها صاحب ، ومملوكة ولها مالك .

وما العظمة فى اثبات وجود « الله » عن طريق الاعراض ، والاعراض أقل القسمين قوة وقدرة ؟ فالاعراض بداية دليل الحدوث ، وكل حادث له محدث ، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الاقوى وهو الجوهر الذى منه يبدأ الدليل الثانى ،

---

(٤١) الشامل ص ٢٠٥ — ٢٧٤ .

(٤٢) لمع الادلة ص ٧٦ — ٨١ .

دليل الجوهر الفرد . وكأننا اقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء ، فقام البناء كله على ركن مائل هش(٤٣) . والتحول من الاعراض الى الاكوان لاثبات وجود الله ابتداء من الحدوث استجابة لهذا الاعتراض وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوى وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأرا . فالأكوان أكثر التصاقا بالجوهر منه بالأعراض ، وتدل على التكوين والصلابة فى حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء(٤٤) .

ان مفهومى الجوهر والعرض فى حقيقة الأمر انما يكشفان عن طبيعة الفكر الدينى الذى يقسم العالم الى قسمين ، قسم ايجابى وآخر منفى ، قسم بالزائد ، وآخر بالناقص ، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول ، أول وآخر ، قدم وحدوث ، وجوب وامكان ، لا تناه وتناه الى آخر هذه الثنائيات المعروفة فى الفكر الدينى . فاستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها الى الأصل وهو الجوهر والأساس . المفهومان اذن يعبران عن فكر دينى مجرد ، وذلك لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هى علاقة الثابت بالمتحول ، الأصل بالفرع ، المركز بالدائرة ، وهى العلاقة الدينية المشهورة بين « الله » والعالم ، اعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوى بين الأطراف ، وهى أيضا علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين ، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التى نعانى منها فى شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى أصبحت طابعا مميزا لجيلنا وسمة أساسية للعصر . هى قسمة ذهنية فى الظاهر دينية ايمانية فى الباطن من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه . قسمة عقلية فى الظاهر ولكن تفنيها عواطف التأليه فتترك العالم بلا أساس من داخله وتجعل له أساسا مستمدا من الذات المشخصة التى يعلق عليها كل شيء . كانت هذه القسمة باستمرار من دعامات الفكر المثالى ، وهو الفكر الدينى فى أكثر صوره عقلانية فى اعتبار الاصل هى

---

(٤٣) أصول الدين ص ٢٣ — ٦٦ .

(٤٤) شرح أصول الدين ص ٩٦ — ١١٥ .

الصورة ، والفرع هى المادة أو فى تصور العالم على أنه عالمان ، أساس ومؤسس عليه ، أصل وفرع ، وهى القسمة التى تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعى والسياسى علاقة تسلط وتبعية ، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غنى وفقير، أعلى وأدنى .. الخ . وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات ، وفى التاليه فتصير الذات والصفات، الذات جوهر ، والصفات أعــراض ، وفى الطبيعيات ، الجوهــر شىء والكيفيات أعــراض . وكذلك مفهومــا القــدم والحدوث ، والوجــوب والامكان ... الخ من مفاهيم الفكر الدينى المجرد . وبالتالى تكون مقدمة « الأعراض حادثة » ليست حكما طبيعيا على الأعراض بل الهيات مقلوبة على الطبيعيات . فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثا .

والحقيقة أن الانتقال من عالم الحدوث والجواهر والأعــراض الى عالم القدم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الانتقال من الضــد الى الضد عن طريق القلب كتعويض نفسى . فلا يستطيع أن يأكل الصغير الا الكبير ولا يستطيع أن يهزم الضعيف الا القوى . فهو تعليل عن طريق الرجوع الى الأعلى أى الى السلطة فى حين أنه يمكن تفســير الأشياء ، والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع الى السلطة القاهرة التى هى « الله » على مستوى السياســة . والبحث فى فعــل لا يأتى بالضرورة بالبحث عن الفاعل فذلك أسلوب بوليسى مباحثى جنــائى ولكن عن طبيعة الفعل ، وتكوينه واثره . ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق على العلة المادية او العلة الصورية أو العلة الغائية ؟ من الطبيعى أن لكل فعل فاعل ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته . فلا شىء يحدث فى الطبيعة عشوائيا أو بالمصادفة(٤٥) . كما يحتوى الدليل على قفزة شعورية ثانية وهى الانتهاء من وجود الذات الى وجود صانع أو خالق . ومن ثم يكون الدليل فى حاجة الى دليل آخر لاثبات صفة الصنع أو الخلق . فقد يثبت أحد الذات، أى الوعى الخالص دون اثبات صفــة الصــنع .

---

(٤٥) التمهيد ص ٤٤ — ٤٥ .

فتصور الذات منذ البداية فى موضوع الذات على أنها صانع هو استباق الى الموضوع الثانى وهو الصفات خاصة وأن صفة الصنع او الخلق ستكون احد الموضوعات فى بحث الصفات . فاذا كان كل موضوع لاحق انما يتراءى فى الموضوع السابق فان ذلك يدل على النسق المحكم لعلم أصول الدين وتنظير العقائد بحيث يؤدى كل منها الى الآخر ذهابا أم ايابا ، صعودا أم نزولا ، تقدما أم رجوعا . وعلى فرض اثبات وجود الله يبقى السؤال قائما وهو : كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به ؟ ان الاستدلال بالصنعة على الصانع لا تعنى بالضرورة العلم بالصانع ، ومن ثم لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والافعال كمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصوره(٤٦) . ولكن القفزة الشعورية الثالثة هى الأهم وهى أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم ولكن ذلك لا يعنى بالضرورة أن القديم موجود لأن تصور الحادث تصور اضافى مثل ابيض لابد أن يحيل الى أسود . فالحادث لأنه تصور اضافى لابد وأن يحيل الى القديم دون أن يكون القديم موجودا بالفعل ، وكأن هناك دليلا انطولوجيا مفترضا مسبقا يمكن بواسطته الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان . وكيف لهذا الافتراض أن يوجد و« ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود قد انتهت الى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقدم والحدوث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول كلها أمور اعتبارية لا وجود لها الا فى الذهن ؟

ولكن أخطر شيء فى دليل الحدوث هو تدمير العالم واثبات عجز الانسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور « الله » الماسك بالعالم والحفاظ له . فلماذا تكون « الاعراض حادثة » ؟ ان الحدوث اسقاط من عواطف التاليه على الطبيعة فينشأ من هذا الاسقاط تقليل لها فى الشرف والقيمة فى مقابل اثبات الأكثر قيمة وشرفا . ليس الحدوث تصورا للأشياء بل هو نتيجة عكسية لعواطف التاليه ، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعى ويأس من تغيير العالم بالفعل . الحدوث

---

(٤٦) اثبات العلم بالصانع ، المحيط ص ٢٨ — ٣٥ .

اتجاه « ماسوشى » بالنسبة للأشياء لأنه يقضى عليها ويريد افناءهـا وتدميرها ، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها . الحدوث تدمير للعالم كله ، وقضاء عليه ، وانكار لوجوده ، ترفعا عليه ، وذهابا الى ما ورائه بحثا عن أمل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهنى فى مجتمع مهزوم أو تأكيدا للسلطة وتثبيتا للقدرة فى حالة مجتمع منصور . هـذا بالاضافة الى أنه حكم مسبق يتنافى مع الفكر العلمى ، وناتج عن تطهر دينى مسبق . وحتى على افتراض الانتقـال من التغير الى الحـدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكما ضمنيا يسلب العالم حقه فى الوجود . فهو حادث أى انه يحتاج فى وجوده الى غيره ، ريشة فى مهب الريح ، وهو تصور عادم للكون ، مناقض للتصـور العلمى القائم على الثبات والاطراد . تصور العالم حادثا اذن يجعله محتاجا الى غـيره ، فاقدا وجوده من ذاته ، مستمدا وجوده من طرف آخر يمده بالعون ويجعل العالم داعيا له طالبا المدد ، وهو ما ترسب فى وجداننا المعاصر فى تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية فتحولت مجتمعاتنا الى قسمين يد عليا ويد سفلى ، وأصبحنا كلنا فى النهاية أياد ممدودة اما للاخذ واما للعطاء . ان هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة لا يفسر الحركة والتغير بل يدمر العالم لأنه يجعل الاثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول وللمحرك دون المتحرك ، وبالتالى تسقط الطبيعة نهائيا ولا يبقى الا ما بعد الطبيعة . ان رؤية التغير والحركة فى العالم تدفع الى كشف قانون للحركة وليس الى علة الحركة أى الانتهاء من الشىء الى الشىء وليس من الشىء الى اللاشىء حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة أو من العلم الى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشىء آخر ، وهذا الذى سماه القدماء حكمة الصـانع وأنه لابد من « مؤثر صانع حكيم »(٤٧) . ولماذا تكون الحركة والسكون عيوب ونقص ويكون الثبات كمال وشرف ؟ ولماذا يكون التضـاد نقص والاتساق والوئام كمال ؟ وهل فى الطبيعة قيمة ؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة أو كاملة ، خسيسة أو شريفة ؟ اليس هذا خلطا بين أحكام الواقع

---

(٤٧) المواقف ص ٢٦٦ ، الانصـاف ص ١٧ — ١٨ ، وسـيظهر هذا الموضوع أيضا فى الفصل الثامن عن العقل والنقل .

وأحكام القيمة ؟ ويسوء الأمر أكثر فأكثر باعتبار أحدهما كمالا والآخر نقصا ، الاول ايجابا والثانى سلبا ، الاول وجودا والآخر عدما فينتهى الأمر كله الى تدمير العالم لصالح شىء آخر هو ما وراء العالم مما يجعل احساس الناس بالواقع معدوما ، وشعورهم بالدنيا غائبا ، ومما قد يوقعهم أيضا فى الغيبيات والأساطير ، ويجعلهم مغتربين عن العالم ، يشيحون بوجوههم عنه . ولما كان المؤثر فاعلا والعالم مفعولا فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة الى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعورى والتصور للعالم فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الرئيس والمرؤوس ، بين الأعلى والأدنى على نفس نمط العلاقة بين « إالله » والعالم أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث . فتنشأ النظم التسلطية التى تقوم على القهر والسيطرة واعطاء كل شىء الى السلطان وحرمان الشعب من كل شىء ، كما أعطى من قبل كل شىء الى « الله » وحرم العالم من كل شىء ، حتى توحد الله والسلطان فى وجداننا المعاصر ، والتحمت السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكل ذلك على حساب العالم والشعب ، على حساب العلم والحرية .

ولماذا الاصرار على أن الجسم لم يتقدم المعانى بل المعانى سابقة عليه فى حين أن العلاقة الطبيعية بين الشىء والمعنى هو أن المعنى مدرك ؟ صحيح أن المعنى عقلى وليس فى الشىء ولكنه حصل بعد حصول الشىء ان كان ولابد من القبلية والبعدية . ولماذا لا تكون المعية افتراضا معقولا مثل القبلية ؟ ان المعنى يحدث بمجرد وجود الشىء فلا شىء الا وله معنى مصاحب بشرط فعل الادراك وانتباه الشعور . ان القول بأن المعانى سابقة على الاجسام حتى يمكن بعد ذلك اثبات أولويتها يهدف الى اثبات وجود « الله » ، « فالله » هو المعنى السابق على الجسم ، وهى مصادرة على المطلوب ، وافتراض النتيجة مسلمة . والنظرة المثالية فى علاقة المعنى بالشىء سواء كان لفظا أم جسما انما هو تعبير عن تصور دينى مقنع ، وايمان تقليدى دفين . وتصل النظرة التدميرية للعالم الى درجة اثبات نهاية العالم وتناهى الأعراض وكأن « الله » لا يثبت الا بعد تدمير العالم وكأن بقاء العالم بالضرورة ينفى وجود « الله » . ان هذا التصور للأشياء بين الأعلى والأدنى انما يعبر عن هذه العلاقة الايمانية التقليدية بين « الله »

والعالم ، وهو مناقض للتصور العلمى للأشياء الذى يجعلها على مستوى واحد ، فالخلاف بين الظواهر فى الدرجة لا فى النوع . كما أن سؤال النشأة والمصدر والاصل يقضى على بنية الشىء ، ويلغى مستقبله من أجل ما ضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة . ولماذا لا يدرك التكوين من داخل الشىء وليس من خارجه ، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بالعلل البعيدة ؟ ولماذا يكون « الله » وحده هو القادر المختار ؟ وأيهما أولى : البحث عن النشأة والتكوين أم الاعداد للغاية والمصير ؟ صحيح أن البحث الأول عامل مساعد للبحث الثانى ولكنه ليس بديلا عنه أو ضده كما هو الحال فى دليل الحدوث .

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحى به دليل الحدوث من اثبات عجز الانسان عن فعل شىء فى العالم أو احداث أى تغيير . وأيهما أفضل اثبات عجز الانسان أم قدرة الانسان ؟ صحيح أن الانسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة(٤٨) ، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردها الى ما هو أقل منها ثم خلاصها باثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه ؟ هذا بالاضافة الى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود . ولماذا تعذيب الذات واعتبار الانسان عاجزا جاهلا ميتا أكثر من اعتباره فاعلا للقدرة وصاحب علم وأهل حياة ؟ لماذا هذا الاقلال من شأن الذات ؟ ولماذا يكون الانسان غير قادر على فعل أى شىء أو أن يكون علة أى شىء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل فى العالم وأن يكون علة له ؟(٤٩) . لماذا يكون الفاعل المختار غير الانسان ؟ ليس المهم اثبات قدرة الانسان على خلق الشىء بل قدرته على تغيير بنائه ، فالأشياء موجودة ، والانسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعى والسياسى ، فالأعراض نوعان ، الأولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة فى نطاق القدرة . وفى

---

(٤٨) « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنفذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (٢٢ : ٧٣) ، الشامل ص ٣٧٢ — ٣٧٤ ، النظامية ص ١٣ — ١٤ .

(٤٩) التمهيد ص ٤٥ .

حقيقة الأمر ينتهى دليل الحدوث الى نزع قدرة الانسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه . فاذا لم تثبت قدرة الانسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة ؟ واذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من اجل اثبات قدرة الصانع . ولما كان الصانع قد صنع كل شىء ، وبالتالى فهو قادر عليه يكون اثبات القـدرة جزءا من كل ، وتحصيل حاصل ، ولا يأتى بجديد لأنه متضمن فى اثبات الصنعة ، والقدرة جزء منها ، فضاع وجود الشىء أولا من اجل اثبـات وجود « الله » ، ثم ضاعت قدرة الشىء ثانيا من اجل اثبات قدرة « الله » .

٣ ــ حدوث العالم : وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لاثبات الصانع أو واجب الوجود الى موضوع ميتافيزيقى مستقل عـن حدوث العالم وقدمه ذاتا وصفاتا فى بناء رباعى يضع احتمالات أربعة : قدم الذات والصفات ، حدوث الذات والصفات ، حدوث الذات وقدم الصفات ، قدم الذات وحدوث الصفات . الاول اختيار الحكماء والثانى اختيار المتكلمين خاصة الأشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الاول واتهام اصحابه بأنهم ملاحدة . والثالث مستحيـل عقلا لاستحالـة أن تكون الجواهر حادثـة والاعراض قديمة بدليل الاولى . والرابع تصور الطبائعيين مـن المعتزلة وهو أقرب الى التصور الطبيعى الذى يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيها الصفات عن طريق الطفرة أو الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة الى الفعل(٥٠) . وقد ظهر الموضوع من قبل نظرا لأهميته فى نظرية الوجود سواء فى « ميتافيزيقا الوجود » أى « الأمور الاعتبارية » فى مفهومى القدم والحدوث أو فى « انطولوجيا الوجود » فى « الجواهر » فى عوارض الأجسام. ولما كان كل فريق يقوم بابطال قول الخصم ثم باثبات قوله الخاص فيقوم انصار الحدوث بابطال قدم العالم ثم اثبات حدوثه كما يقوم انصار القدم بايراد الشبهات على حدوث العالم كى يثبت قدمه(٥١) .

---

(٥٠) المحصل ص ٨٤ ، طوالع الانوار ص ١٢٧ ، اصول الـدين ص ٥٥ .

(٥١) يقول ابن حزم فى ذلك « باب فى الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له لا يخلو من وجهين ، اما أن يكون لم يزل (الدهرية) أو أن يكون محدثا ، لم يكن ثم كان » الفصـل ج ١ ص ٩ .

ويعتمد الأشاعرة لابطال القدم على اثبات استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى فى المكان ، وذلك لأن الحادث هو الوجود الذى له أول وله نهاية(٥٢) . وفى حقيقة الأمر ان هذا تحصيل حاصل أو دور منطقى لأنه اثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع ، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية وما لا أول له ولا نهاية هو الحادث . كما انه خلط بين الاول والنهاية كجسم فى المكان وبين الاول والنهاية كأجسام متصلة أو كمادة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها الى أجسام . أما اثبات الحدوث فانه عادة ما يكون بابطال قول الخصم اى بابطال حجج القدم ولا يكون دليلا ايجابيا ، وهو بالتالى يعود الى المسلك الاول . واثبات ان لو كان الجسم أزليا لكان اما ساكنا او متحركا وكلاهما باطل هو مجرد افتراض خالص لأن الحركة والسكون لا تكون الا للأجسام الحادثة وليس للأزلية ، وبالتالى فالحجة تقوم على اسقاط تصورات الحدوث

---

(٥٢) ابطال بالقدم بطريقة الاشعرى وطريقة امام الحرمين . القاعدة الاولى ، فى حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود اجسام لا تتناهى مكانا . مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه البارى وابدعه وكان الله ولم يكن معه شىء . دوافعهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وأنكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبذقلس وسقراط وأفلاطن من أثينة ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الابداع واختلاف رأى فى المبادىء الاول « نهاية الاقدام » ص ٥ ، ويلاحظ هنا دخول الفلسفة اليونانية فى الفكر الاسلامى فى وقت متأخر ، وهو رأى الفلسفة الاسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس . وقد نفى الامام الجرينى استحالة حوادث لا أول لها لان الحادث هو الوجود الذى له أول ، وينتهى الى أنه اذا ثبتت الاعراض وثبت حدوثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أولا فيخرج من مضمون هذه الاصول ان الجواهر لم تعر عما له أول واذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول ، الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٣ .

على القدم وقياس الغائب على الشاهد وهـــو منطق الفكر الدينى(٥٣) . وقد يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات تناهى النفوس الانسانية عددا ، وتناهى الأشخاص الانسانية ، وحدوث الامزجة وتناهيها ، وتناهى الحركات الدورية للعناصر ، وتناهى المتحركات والحـــركات السماوية وهى كلهـــا افتراضات صرفة تعبر عن ايمان دينى مسبق وتحتاج الى اثبات . فما الدليل على تناهى النفوس والأشخاص والحركات ؟(٥٤) وقد يثبت الحدوث ابتداء من تحليل الافعال الانسانية والسلوك البشرى والانتهاء الى أنها محتاجـــه الى بواعث ومقاصد وارادات وبالتـــالى فهى ليست افعال ذاتهـــا . وفى حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئا آخر خلافها . ولا يثبت حدوثا أو قدما بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها فى العالم ، وبقائها فيه(٥٥) . ويستعمل دليل الحدوث لاثبات الخلق ضد الصدور أو الفيض باعتباره أحد أشكال نظرية القدم . لذلك يتصـــل دليل الحدوث بأفعال واجب الوجود فيما يتصل بالفرق بين الخلق والايجاد ووضع الخلق بديلا عن الفيض ، والحرية بديلا عن الحتمية(٥٦) .

---

(٥٣) كما يرفض ابن حزم قول من قال ان للعالم خالقا لم يزل وأن النفس والمكان المطلق الذى هـــو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة لم تزل موجودة وأنها غـــير محدثة . فالنفس عند هـــؤلاء جوهر قـــائم بنفسه حامل لاعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أى لا فى مكان . ثم يثبت ابن حزم حدث الاجسام بقوله « لو كان الجسم أزليا لكان فى الازل اما أن يكون ســـاكنا أم متحركا والقسمان باطلان فبطل القول بكـــونه أزليـــا » ، الفصل ج ١ ، ص ٢١ — ٢٥ .

(٥٤) هذه هى طريقة الشهرستانى فى اثبات حدوث العالم ، وفى رأيه أن هذه هى أســـهل الطرق وأحسنها عن طريق اثبات تناهى هذه الاشياء الخمس ، نهـــاية الإقدام ص ٤٩ — ٥٣ .

(٥٥) هذه طريقة القـــاضى عبد الجبار اذ يثبت الصنع بحجتين ، الاولى ، الذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشـــاهد فانها محتاجة الينا ومتعلقة بنـــا وانما احتاجت الينا لحدوثها ، فكل ما شاركتها فى الحدث وجوب أن يشـــاركها الاحتياج الى محدث ، والثانية اما أن تكون قد أحدثت نفســـها أو أحدثهـــا غيرها ويستحيل الاول لان الفـــاعل غير متقدم على فعله . شرح الاصـــول الخمسة ص ١١٨ — ١٢٠ .

(٥٦) نهاية الاقدام ص ٢٠٣ — ٢٠٥ ، غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢

ولقد عرض المتكلمون لشبه الحكماء حول حدوث العـالم موردين حججهم لقدمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدهـا . وهى حجج منطقيـة وميتافيزيقية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الانسان بها . فلو كان العالم محدثا لاحتاج الى محدث وهذا الى محدث الى ما لا نهاية وهـو محال . ولو كان محدثا لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة ، جلب نفع أو دفع ضرر وهو محال أيضا على « الله » . ولو كان محدثا لاستحال وجوبه اما الى المقدور أو القادر وكلاهما محال والا لما وجد المقدور ولعجز القادر . ولو كان محدثا لوجب كون القديم غير عالم بوجوده ، وهذا مما يوجب التغير فى العلم ، وان كان علمه قديما وجب قدم العالم . كما أنه لا توجد دجاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة وهكذا أبدا وهـذا يوجب قدم العالم(٥٧) . وهى حجج تعتمد على استحالة التسلسل الى ما لا نهاية والى دور أن العلة والمعلول دون ما حاجة الى علة أولى أو معلول أول ، والى العلم والقدرة والاستغناء . وهناك حجج أخـرى تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول . فاذا كان المحدث يعنى التأخر فان ذلك قد يكون بلا مدة وبالتـالى لن يكون قديما أو بمدة متناهية وجب تناهى القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم العالم ، كما أن كل حادث يسبق امكان عدم والامكان أحد أنماط الوجـود وهو لا يتصور الا فى مادة والمادة لا تتصور الا فى زمان ويستحيل التسلسل وبالتالى لزم الانتهاء الى موجود واجب بذاته هو العالم ، وهى الشبهة التى من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئا . كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه ، ولا يثبت سبب حادث الا لأمر حادث مثله(٥٨) . وقد تأخـذ الحجج طابعا انسانيا خالصا مثل صفات الجود والاحسـان والكرم التى للقديم ممـا يدل على فيض عواطف الايمـان على منطق العقل واحـكام الاستدلال . فالايجاد احسان والامتناع عن الاحسان نقصان . وقد تنكر

---

(٥٧) هذه هى الشبهات التى يوردها القـاضى عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازى الطبيب ، شرح الاصول الخمسة ص ١١٥ — ١١٨ .

(٥٨) هذه الشبهات يوردها الشهرستانى ، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسطاليس والثالثة من ابن سينا ، نهاية الاقدام ص ٣١ — ٤٩ .

حجج استحالة التسلسل الى ما لا نهاية أو ضرورة التجانس بين العلة والمعلول بصور عديدة . مثلا لو كان القديم فى الأزل موجودا ثم صار موجدا فصفة الموجودية محدثة وبالتالى تفتقر الى موجد آخر وهو محال ، وان كانت ازلية لزم أن تكون الموجودات أزلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة . كما أن ذات البارى اما أن تكون متقدمة على وجود العالم والتقدم متناه فيلزم حدوث البارى وان كان التقدم غير متناه يكون الزمان قديما ، وان لم تكن متقدمة لزم حدوث البارى وهو محال أو قدم العالم(٥٩). وقد يشارك فى هذه الحجج بعض القدماء الذين ينتسبون الى حضارة اخرى ثم اصبحوا رافدا فى الحضارة خاصة فى علوم الحكمة . وذلك مثل حجة الجود والكرم أو أن الصانع لا يزال كذلك اما بالفعل ، وبالتالى يكون المعلول مثله أو بالقوة فيحتاج الى اخراج وتغير وهو مستحيل على القديم . وذلك أيضا أن العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول ، وبالتالى يصبح كلاهما قديم(٦٠) . ولم يجد الفقهاء حرجا فى عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقا لنظرتهم الحسية للعالم . فلم يشاهد الا حدوث شىء من شىء ، ولم يشاهد أحد خروج شىء من لا شىء الا بفعل ساحر . كما أن المحدث اما أحدث لأنه كذلك وبالتالى يكون الحدث مثله أو احدث لعلة ، والمعلول لا يفارق العلة . وان كان للأجسام محدث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه وهذا يعنى قدمها أو أن يكون مثلها من وجه وخلافها من وجه وهذا أيضا لا ينفى القدم أو أن يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال . والاحداث قد يحدث للحاجة أو لجلب نفع ودفع ضرر وهو مستحيل على القديم أو تحدث لأشياء بالطباع التى لا يفترق فيها العلة والمعلول . كما أن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلا لتركها وهذا يوجب قدمها أجساما وأعراضا(٦١) .

---

(٥٩) هذه الاعتراضات يوردها الرازى ، المسائل ص ٣٣٨ — ٣٤٠ .

(٦٠) هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها ، الفصل ج ١ ، ص ١٠ — ١٢ .

(٦١) هذه شبهات ابرقلس بعد أن تحول الى رافد للفكر الاسلامى ، نهاية الاقدام ص ٤٨ — ٤٩ .

والحقيقة أن نقد الحكماء باعتبارهم دهريين لا مبرر له لأن « الدهرية » تحاول الرجوع الى الطبيعة المستقلة التى لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لاثبات شيء آخر . هى أكبر رد فعل على التفكير التقليدى الراسى الذى ينحو من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ويضع بديلا آخر وهـــو الفكر الافقى الذى يتجه من الطبيعة الى ذاتها . وهى التى حاولت وضع بديل للتسلسل الى ما لا نهاية ليس عن طريق اثبات علة أولى أو مبدأ أول بل عن طريق الدوران والاستمرار . الدهريون اذن هم الطبائعيون وليسوا الالهيين أى علماء الكلام . ان تصور الحكماء والطبائعيين للعالم اقـــرب الى التصور العلمى من تصـــور المتكلمين(٦٢) . فالأجســـام سابقة على الأعراض والأعراض تظهر فيها بعد الكمون ، والحوادث تسلســـل الى

---

(٦٢) يصور الرازى مذهب الدهريين والطبيعيين بقوله « ان العـــالم قديم أزلى فكما أن قرص الشمس لا يكون خاليـــا عن النور أبدا وان كان جرم الشمس علة لوجـــود النور كذلك ذات البارى ما كان خاليا عن وجود العـــالم أبدا وان كان ذاته علة مؤثرة فى وجود العـــالم » المسائل ص ٢٣٣ ـــ ٢٣٦ ، ويعرض الجوينى لمذهب « الملحدة » بقوله « فأصل معظمهم أن العـــالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة الى غير أول ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب الى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذرة ، وكل بيضـــة مسبوقة بدجاجة » الارشـــاد ص ٢٥ ـــ ٢٧ ، والفلك هنـــا يعنى الطبيعة والعالم الكبير وليس علم الفلك . وأهل الجنان يبقـــون الى الابد . فكما أن هناك حوادث لا آخر لها فهناك حوادث لا أول لها . ويعرض الامدى نفس الموقف قائلا « ذهبت طائفة من الآلهيين كالرواقيين والمشـــائين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين الى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وان قيل له حادث فليس الا بمعنى أن وجـــوب وجوده لغيره لان له مبدأ مستند اليه ، ويتقـــدم عليه تقدما بالذات على نحـــو تقدم العلل والمعلول لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو ازلى أبدى لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجـــوده بالواجب ، وهلم جرا » غاية المرام ص ٢٤٨ ـــ ٢٥٠ ويعرض النسفى لنفس الموقف قائلا « قالت الدهرية والزنادقة وأهل الطبائع لعنهم الله : العـــالم قديم وكذلك النطفة قديمة » ويوجه اليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستمد من آية « وفى الارض قطع متجاورات وجنـــات من أعناب وزرع ونخيـــل صنوان وغير صنوان يسقى بمـــاء واحد ونفضـــل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » ، بحر الكلام ص ١٤ ـــ ١٥ .

ما لا نهاية(٦٣) . لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث. فالطبائع رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عليها . فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الاولى الخارجية(٦٤). وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الاشياء تفكيرا علميا مرحلية الا انه بالنسبة الى الفكر اللاهوتى يمثل تقدما فكريا هائلا . واذا كان يمكن الان نقض الطبائع علميا فانه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتى لانها تمثل تقدما بالنسبة له . فالطبائع كانت آخر ما وصل اليه العصر من فكر علمى ابان سيادة الفكر اللاهوتى ، وهو الصراع الذى مازال موجودا فى وجداننا القومى حتى الآن (٦٥) . وتفسير الاشياء بالرجوع الى الاشياء ذاتها ، الطبائع الاربع أو الخمس أو بالعمليات الطبيعية فى الاشياء مثل الامتزاج والاختلاط ، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمى (٦٦) . ليس الخلاف اذن فقط فى معرفة الله استدلالا كما تريد الاشاعرة أو اضطرارا كما يريد الطبائعيون بل الخلاف الاساسى فى تصور الطبيعة من خلال تصور دينى كما يفعل الاشاعرة او من خلال

---

(٦٣) اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب : أ — أصحاب الهيولى الذين يقولون بحدوث الاعراض وأن الاجسام سابقة عليها . ب — ازلية الدهرية الذين يقولون بأن الاعراض حوادث لا حادث منها الا وقبله حادث الى ما لا نهاية ، جـ — الذين يقولون ان الاعراض قديمة فى الاجسام تكمن وتظهر ، كل عرض ظهر كمن ضده ، واذا ظهرت الحركة كمن السكون ، واذا ظهر السكون كمنت الحركة . أصول الدين ص ٥٥ — ٥٦ ، التمهيد ص ٥٢ — ٦١ .

(٦٤) عند معمر ، ليس فى السموات والارض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ولا تأليف وافتراق يدل على الله وذلك لان هيئات الاجسام كلها لا تدل ليس فى العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة على خالقها ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٩ .

(٦٥) يمثل شبلى شميل ، ويعقوب صروف ، ونقولا حداد ، وسلامة موسى ، واسماعيل مظهر ، وزكى نجيب محمود ، والقصيمى ، وفؤاد زكريا هذا التيار فى مقابل الفكر الدينى القديم .

(٦٦) انظر رفض امام الحرمين لموقف الطبائعين وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرد فى « النظامية » ص ١١ — ١٣ .

تصور علمى كما يفعل الطبائعيون . هل يتم تفسير الطبيعة بعلل خارجية أم بعلل داخلية ؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها ؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعى أم أنها افتراض ايمانى كفكر الهى مقلوب ؟ وقد تكون صورة الاجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند « المنجمين » (٦٧) .

والحقيقة أن القول بقدم العالم لا يعنى تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيها له عن الاشتغال بالعالم والتدخل فى قوانين الطبيعة ، واثباتا لحكمته فى ترك العلمية والغائية ، وتركا للحرية الانسانية للعمل فى العالم، وللعلم الانسانى لاكتشاف قوانينه(٦٨) . الباعث على نفى الصانع باعث شرعى وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الانسانية فيه. وان اثبات الصانع ليس له باعث آخر الا القضاء على استقلال العالم ونفى

---

(٦٧) انكر هشام وعباد أن تدل الاعراض على وجود الله ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وقد علل الهشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالا ، وما يستدل به على البارى يجب أن يكون ضرورى الوجود ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لو دلت الاعراض على الله نظريا لاحتاج كل دليل منها الى دليل الى ما لا نهاية ، الفرق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ١٠٩ ، وبينما يروي ابن الراوندى عن هشام قوله بانه ليس فى العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تاليف ولا افتراق يدل على الله وذلك أن هيئات الاجسام كلها لا تدل على خالقها . ويروى الخياط أن هشام الفوطى كان يزعم أن الادلة على الله لابد أن يعرف وجودها اضطرارا والاعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر وانما عنده الاجسام التى يعرف وجودها حسا ومشاهدة لان الله اذا دل على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولابد فى حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الادلة على نفسه ، الانتصار ص ٥٨ — ٥٩ ، غاية المرام ص ٢٠٣ — ٢١٢ .

(٦٨) يذكر الباقلانى أن للتعطيل خمسة وجوه : ا — تعطيل العالم عن الصانع . ب — نفى الصانع . ج — تعطيل عن الصفات . د — تعطيل عن الاسماء . هـ — تعطيل النصوص عن المعانى ، التمهيد ص ١٢٣ — ١٢٦ .

الحرية الانســانية وهذا ما يفعله دليل الحدوث (٦٩) . وبالتــالى كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن التنزيه ضــد التشبيه وعن حــرية الانسان ضد جبره . « الله » مبدع لكل المتقابلات ، وخالق كل الاضداد دون تقدم أحدهما على الآخر ، مثل تقدم الوجود على العدم ، والوحدة على الكثرة ، والوجوب على الامكان . « الله » متعال عن هذه الاضداد وخالقها دون أن يكون صانعا لها . «الله» هو الماهية المجردة عن اى صفات التشبيه، وليس ذلك « هذيا بين البطلان » بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع فى التشــبيه (٧٠) . مع أن الامر عند الحكماء لم يخل من بقايا تشبيــه فى القول بعلة أولى هى النفس أو العقل أو العلة أو الفلك وهو شــبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف فى الدرجة والاتفاق فى النــوع . انكائن المشخص اكثر تجريدا واقل جسمانية فى حين أن باقى الموجودات اقل تجريدا وأكثر حسية . والامر فى كلتا الحالتين عواطف انسانية ايمانية أو عقلية ومواقف من العــالم دينية أم علمية ، ومواقف من الله والانسان ، دفاع عن « الله » أم دفاع عن الانسان . وفى هذه الحالة لا تقل حجج التدم دلالة عى حجج الحدوث .

دليل الخلق أو الصنع اذن صورة أخرى من دليل الحدوث لاثبــات الخلق أو الصنع . أى انه يتجاوز اثبات الذات الى اثبات صفة ، قافزا من موضوع الذات الى موضـــوع الصفات . وبالاضافة الى ضعف الدليل

---

(٦٩) يبين الجوينى أن للحكمــاء فى نفى الصانع طريقين : أ ـــ ان اثبــات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصــــير اليــه الاسلاميون غير معقول . ب ـــ ما يتعلق بالتعديل والتجوير ، اى أن فعل ما لا يتضمن ضررا ولا نفعا الى الفــاعل ولا يدفع ضررا عنه من قبيل العبث والسفه ، الشــامل ص ٢٢٣ ، أنظر ايضا الانتصــار ص ٣٤ ـــ ٣٦ .

(٧٠) يعرض الاسفراينى لهذا الموقف قائلا « خالفت الملاحدة فى وجود الصانع أنه لا صانع للعــالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحــدة والوجوب والامكان . فهو متعــال عن أن يتصف بشىء منها . فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه . ولا خفاء فى أن هذيا بين البطلان ... هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العــارية فى حد ذاتها عن جميع الصفات » ، الاسفراينى ص ٥٢ .

وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق وهو التصور البدائى لنشأة الكون (٧١) ، وابطال كل فعل للطبيعة ، وانكار لقوانين العلم ، وتفسير الظواهر بعلل خارجية وليس بعلل داخلية فان مخاطر هذا الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة . اذ يؤدى الى تصوير العالم فى حالة ضياع ، وأن « الله » هو الماسك له ، فكما إنه صانع له فهو مفنٍ له (٧٢) . فى حين أن قدم العالم قد يعطى اهمية للعالم لانه ماسك نفسه بنفسه ، اله مثل « الله » ، أو يجعل « الله » داخلا فى العالم وليس خارجا عنه ، وبالتالى ينشط « الله » فى العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم ، ورغما عنه ، وضد قوانينه . كما أنه يجعل الانسان يعيش فى عالم كله الوهية وعالمية فى آن واحد . ومن ثم يحمى الانسان نفسه ومجتمعه من الوقوع فى مخاطر الازدواجية ، والروحانية الفارغة التى تنقلب الى مادية صريحة كرد فعل أو الى مادية مقنعة كغلاف وستار .

ولقد تغيرت الظروف والملابسات عند القدماء وعندنا اليوم . كان موضوع قدم العالم الذى دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء و« الملاحدة » دفاعا عن الفكر العلمى والانسانى يمثل خطرا على العقيدة الدينية الجديدة كما تصورها المتكلمون فى صورة الخلق من عدم كتصور بديل عما كان موجودا فى البيئات الدينية والحضارات المجاورة . ظهرت الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قدم العالم اعتمادا على الجدل والمحاجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل الحركة ، والسكون ، والجزء ، والعلة ، والسبب ، والمؤثر حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت ، ولم يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقدم العالم . ولكن الحال قد تغير الآن .

---

(٧١) يصف الاشعرى دليل تحول النطفة الى العلقة ثم الى اللحم والدم والعظم أو تحول طفل شابا وكهلا وشيخا دون أن ينقل نفسه من حال الى حال ، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لان القديم لا يجرى عليه التغير ، اللمع ص ١٧ — ١٩ ، وايضا ، بحر الكلام ص ١٤ — ١٥ .

(٧٢) صحة افناء العالم من صانعه ، اصول الدين ص ٨٧ — ٨٨ .

ولم تعد نظرية قدم العـــالم تمثل خطرا على الامة اليوم (٧٣) . بل ان الذى يهدد موقفهم من العـــالم ووعيهم به قد يكون خلق العالم من عدم فقد تحول فى تصـــور العـــامة وربما الخاصة ايضا الى جعل الله ساحرا ، خالقا من عدم ، كمن يخرج العصفور من كم المعطف او الذى يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئـــا مرئيا ، وبالتالى تحولت العقيدة الى احد روافد الفكر الغيبى الاســطورى (٧٤) . واصبح تصور الله قادرا على كل شىء عاملا مســاعدا لترجيح القدرة على العلم ، مما جعل ذلك يؤثر فى النظم الاجتمـــاعية والسياسية فى صـــورة الحاكم القادر على كل شىء ، والذى تفوق قدرته علمه ! كمـــا تؤدى عقيدة الخلق من عدم الى تدمير العالم ، واعتباره وجد بعد أن لم يكن موجودا ، وبالتالى فلا اساس له كوجود . ومادام موجـــودا من عدم فانه يصير لا محالة الى عدم ، وبالتالى يـــؤدى القول بالخلق من عدم الى الفنـــاء الى العدم فيصبح العدم اســـاس الوجود فى البداية والنهـــاية ، ويصبح على نقيض الله الموصـــوف بأنه موجـــود ، والذى يرمى الدليل اثبـــاته . فقد العـــالم استقلاله فى شعورنا القومى ، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما اصبح التصوف اســـاس الاشعرية المتاخرة . ولم نستفد من ميزات الخلق من العـــدم وهى الجدة والابتكار والابداع ، والتمايز الكيفى ، واختلاف المستويات . ومحونا صفة

---

(٧٣) هذا باستثناء « الرد على الدهريين » للافغانى ردا على بعض الفرق المادية فى الهنـــد فى معرض الرد العـــام على المادية الغربية لـــدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعدميين .

(٧٤) اصول الدين ص ٧٠ ، العضدية ص ١٥ — ١٧ . وفى ذلك يقول البغدادى « فى أن صـــانع الحوادث احدثهـــا من لا شىء . ذهب الموحدون الى أن الصـــانع خلق الاجسام والاعراض ابتداء لا من شىء . وقالوا لم تكن الحـــوادث قبل حدوثهـــا اشياء ولا أعيانا ولا جـــواهر ولا عوارض . وبعد أن احدثهـــا صانعها يصح منه نقلها من صورة الى صـــورة واخراج جنس مخصوص من بين جنســـين مختلفين فى الصورة كاخراج البغل من بين الفرس والحمار ، والسمع والعسبان من بين الذئب والضبـــع ونحو ذلك » أصول الدين ص ٧٠ ، ويرفض ابن حزم اى مصالحة بين النظريتين أى القول بقديمين ، الله والعالم بناء على قدم العلة والمعلول معـــا ويرفض من قال « ان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل » الفصل جـ ١ ، ص ١٩ — ٢٠ .

الانســان وانتزعناها منه ونسبناها الى « الله » مما يكشف عن عجز الانســان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها الى الموجــود الكــامل وتحققها فيه . لم تعد اليوم مخــاطر من قدم العالم . فلا يوجــد أحد ينكر أن « الله » موجود ، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صــانع له، وجد من شىء مســبق . فقد كسب القــدماء المعركة ، ومازالت آثار انتصــارهم موروثة . لا توجد ديانات أو ملل قديمــة يخشى منها . هنا أيديولوجيــات مشابهة للمادية القديمة وهنــاك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطرا على وجدان المعاصرين . بل انه يمكن التعرف على مميزاتها وادراك آثارها . فهى ترد الاعتبــار الى العالم المفقود ، وتملأ الوعى الفــارغ ، وتعيد العالم الى بؤرة الشعور واهتمــام الانسان ، فيصبح الانســان ميدانا للنشاط ، ويجد الانســان العالم بعد أن فقده ، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه ، ويدخل اليه بعــد أن خرج منه . كمــا تبعث فيه الفكر العلمى الكمى القــائم على الاتصال حتى يتطبع به ، ويجد الصــلة بين العلة والمعلول ، والعلاقة بين التقدم والتأخر . تجعل « الله » قريبــا من العالم ، عاملا فيه ، داخلا اليــه فتعيد الى الله فاعليته فى العــالم كمــا أعادت النشاط الى الانسان . ترد الاعتبــار الى المادة وانهــا ليست مضادة للروح بل متحدة بها فتحيــا المادة ويعود الى الروح مضمونها .

٤ ــ **دليل الجوهر الفرد** : ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل الحدوث ، وأقل منه ظهورا فى المؤلفــات الكلامية وكأنه تفريع صغير على دليل الحدوث . ويتم عرضه فى مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه فى أدلة اثبــات الصانع فى موضوع الذات(٧٥) . ومــن مميزاته انه دليــل علمى ، يجعل الشــعور فى موقف طبيعى من العــالم من أجل نشأة العلم عن طريق

---

(٧٥) يصــوغه ابن رشد فى مقدمتين ونتيجة على النحو الآتى : أ ــ تتركب الاجســام من أجزاء لا تتجزأ . ب ــ الجزء الذى لا يتجزأ محدث . جـ ــ الاجسام محدثة ، مناهج الادلة ص ١٣٥ ، ويتفق عليه الاشــاعرة والمعتزلة بالرغم من اختلافهما فى عدد الاجزاء بين الواحد والجزئين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءا ، الشامل ص ١٥٧ ــ ١٦٠ .

انبحث عن الجزئيــات واتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول الى الجزء الذى لا يتجزأ . وقد كان هذا الدليل أحد مصــادر نظرية الذرة عند القدماء . ولكن ماذا يقال امام العلم الحديث الغربى الآن الذى يجعل الجزء الذى لا يتجزأ يتجزأ الى جزئيــات بالفعل وأنه يمكن التجزئة الى ما لا نهــاية ، ثم يتحــول الكم الى كيف والمادة الى طاقة ؟ ولكن عيــوب الدليل أكثر من ميزاته . فهو يقوم على وهم خاطىء لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الواقع . فالشىء لا ينقسم الا بالوهم والافتراض والخيال . الشىء واحد ، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم الا افتراضا ولا يمكن قسمته بالفعل الى قســمين ، وكل قسم الى قسمين . فذاك يستحيل عملا نظرا لوجود اقســام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأساليب العلم الغربى الحديث . هو افتراض عقلى خــالص لا وجود له بالفعل ، قائم على ابراز مشــكلة الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ومن ثم يحتاج فى تبرير وجــوده الى غيره وكأن القســمة تعــدمه فان استعصى عليها احتــاج الى تبرير لوجوده ! وقســمة الشىء الى شيئين ثم قســمة كل شىء منهما الى شيئين الى ما لا نهــاية افتراض عقلى خالص . الشىء لا ينقسم ، وان انقسم يكون شيئين ، ولا يمكن القســمة بالفعل حتى يتم الوصول الى المتنــاهى فى الصغر . كل ذلك تمرين عقلى لمتدين يركب ذاته حتى يسمح له باثبات جوهر فرد يقــدر على قسمته ومن ثم يحتاج لتبرير وجوده الى غيره . الغير عنده حل لكل المســائل الا الذات . ولا تفهم الامور بالرجوع الى الذات بل بالرجوع الى الغير وهو ما ترسب فى وجداننا القومى حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات ، وباستبعاد الحلول الذاتية والقاء التبعة على الآخرين . وما المانع أن تستمر القسمة افتراضا الى ما لا نهاية حتى نصل الى المتناهى فى الصغر الذى ينقسم الى ما لا نهاية ؟ فالموضــوع باق الى الابد طالما له ثقل حتى ولو تحول الى طاقة كما هو الحال فى العلم الحديث الغربى ، فالطاقة لها ثقل . ولو انقسم بالفعل فان الشىء لا يصبح شيئا . لو انقسم الانسان الى نصفين فانه لا يكون انسانا ولو انقسمت الشجرة الى قســمين فانها لا تكون شيئــا . يأخذ الشىء معنى جديدا ويصبح شيئا جديدا مخالفا للاول . لكل شىء وحدته ومعناه وبناؤه واسمه. الشىء لا يعنى الجمــاد بالضرورة بل قد يعنى الشىء الحى الذى يدل على معنى وحقيقة . وان افتراض الجزء الذى لا يتجزأ حتى ولو كان موجودا بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة عن طريق البحث عن علة مشخصة

تكون هى سبب وجوده . قد يكون هو سبب وجوده من نفسه ، وسبب نشأته من نفســـه ، موجود فى الطبيعة ، وجوده من ذاته ، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود . وسؤال النشأة نفســـه ســـؤال دينى وليس سؤالا عقليا يقوم على أن لكل معلول علة فى حين أن المعـــلول يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصـــة من أجل معرفتها والسيطرة عليهـــا واستخدامها فى الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة (٧٦) . وبالتـــالى يكمن خطأ الدليل فى الانتقال من القسمة الى السببية . فعلى فرض الوصول الى جزء لا يتجزأ فلماذا يستدل منه الى أنه يحتاج لتبرير وجوده الى غيره ، الى قدرة أعظم منه هى قدرة « الله » . وأيهما أولى ؟ اثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذى لا يتجزأ والمتناهى فى الصغر أم عن طريق المتناهى فى الكبر حتى يكون جديرا باثبـــات قدرة الله ؟ فالقدرة على الاكبر اجـــدر بالاثبات من القدرة على الاصغر . وحتى على افتراض ان سؤال النشأة سؤال شرعى فان الدليل يثبت أن الجزء الذى لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو « الله » . يحتوى الدليل اذن على حلقة مفقودة ، وخطوة لم تتم ، وقفزة شعورية وهو الانتقال من الصانع الى « الله » أو من العـــلة الى « الله » . كمـــا يثبت الدليل « الله » خارج العـــالم ، وخارج الاشيـــاء ، متقدما عليها ، سابقا لها ، افضل منها . وهى نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم ، تجعل العالم اقل منـــه مرتبة مما يسهل بعدها الوقوع فى التصوف والاشراق من ناحية « الله » وفى المادية أو العدمية من جانب العالم . وقد يوحى فى الظاهر انه يثبت « الله » متصـــلا بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفســـير نشأة العالم ، وهـــذا اقلال من قدرته كما يتصوره المتكلمون (٧٧) . وما المانع أن يكون التسلسل الى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور ؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة الى واجب بذاته ليس ممكنا وان يقف خط التسلسل أو أن يكون

---

(٧٦) هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتاخرين وهو جواز أن تكون العـــلة التامة هو الممكن نفسه ، المواقف ص ٢٦٧ .

(٧٧) وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تشعر بالتناهى ، المواقف ص ٢٦٧ .

بين العلة والمعلول أثر متبادل ، كل منهما علة للآخر ومعلولا له ؟ يبدو أن الفكر الدينى هنا لم يصـــل بعد الى درجة كافية من العقلانية وظل اسير الوجدان الدينى . ان مفاهيم الوجود بالذات ، والوجود بالغير وهما أساس الاستدلال فى البراهين على وجود الله ، كلهـــا مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر الدينى والفـــكر العلمى . فالفكر العلمى يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشىء من داخله فى حين يقوم الفكر الدينى على الوجود بالغـــير وتفسير الشىء من خارجه ، وهو التفسير الذى سرعان ما يتحول الى موقف سيـــاسى واجتماعى بتفسير كل شىء فى المجتمع من خارجه ، مظـــاهرة شعبية ضد النظـــام بفعل المندسين والعملاء أو اعتبار الشعب كله موجودا بغيره فى حين يكون الحـــاكم هو الموجود بذاته . ان هذه المفاهيم كلهـــا مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعورى وليس لها أى أساس فى الواقع ، فالواجب بالذات ، والواجب بالغير ، والممكن ، والقديم والحادث كلهـــا مفاهيم انسانية يسـقطهـــا الانسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفى مع العـــالم كى يصبح العالم مفهوما فيعيش الانسان فيه مدركا فاهما فى عالم يحكمه العقل وتصـــدق عليه المفاهيم . الواجب فى الحقيقة هو الواجب الاخلاقى ، والممكن هى قدرة الانسان على الفعل ، والقـــديم هو العمق التاريخى للانسان ، والحادث هى الجدة والمعاصرة ، والموجود بذاته هو الشـــعور بالاستقلال ، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية . ويكشف أى دليل على اثبات وجود « الله » على وعى مزيف ، فالغـــاية فى الظاهر تبدو اثبـــات تناهى الاجســـام وهى غاية الهية مقلوبة على الطبيعة أى اثبات لا تناهى « الله » (٧٨) . والوعى الشرعى بالعالم هو القـــادر على اعادة اللاتناهى الى العـــالم دون البحث عن تعويض عنه واجهاد العقل فى البحث عن الدليل .

٥ — **دليل الامكان :** ودليل الامكان اقل شيوعا من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البنـــاء . الا أنه ظهر عند المتأخرين بعد

---

(٧٨) يرى القـــاضى عبد الجبار أنه يمكن ابطال الاستدلال على قدم الاجســـام بأنها غير متناهية باثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، المحيط ص ٣٥ — ٣٦ .

سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين . وهو مبنى على أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والامتناع والامكان . لذلك كانت المعلومات ثلاثة : اقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته ومنها يتم الانتقال الى أنواع الموجودات الثلاثة : الواجب والممكن والممتنع(٧٩) .

وللدليل صياغات بسيطة وأخرى مركبة . فمن الصياغات البسيطة يعطى القدماء ثلاثا (٨٠) : الاولى لما ثبت أن العالم ما كان موجودا ثم صار موجودا فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لاجل ترجيح مرجح فثبت ان وجود العالم محتاج الى مؤثر وموجد . والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية . الاولى أنه يشكك فى وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الايمان بأنه كان معدوما ثم وجد بافتراض الخلق . ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لاية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندرى هل كان العالم غير موجود ثم وجد ام لا . فنحن نولد فى عالم موجود ، ونشب فيه ، ونعمل فى العالم ، ونمارس نشاطنا فيه . انماافتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الايمان من نظرية الخلق التى تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الاساس ، وأن الوجود منبثق من العدم ، وهذه هى العدمية المحضة ، وكأن الموقف الايمانى والموقف العدمى واحد . والثانى هو افتراض فناء العالم وتحويله الى عدم بعد ان وجد من عدم وهو افتراض ناتج ايضا عن مسلمة دينية هى عقيدة الفناء وليس برهانا عقليا . نحن نعيش فى العالم ، ويتركه الآخرون ، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الافكار والافعال والآثار التى نتركها . نحن نرى الناس يغيبون عنه ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم اى أنه عدم بعد وجوده . والثالث هو أن ايجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح

---

(٧٩) يقول الآمدى « القسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة اقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، وممكن لذاته . فالعالم اما أن يكون موجودا أو متنعا أو ممكنا » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٢ .

(٨٠) يعرض الرازى لهذه الصيغ البسيطة للدليل فى المسائل ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

خارجى بل يمكن أن يكون عن طريق سبب داخلى ، هـــذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم الى الوجود .

والصياغة الثانية هى أن الموجودات اما واجب الوجـــود او ممكن الوجود أو البعض واجب والبعض ممكن ، واستحـــالة أن يكون الكل واجبا نظرا لاستحالة اكثر من واجب وجود واحد ، واستحالة ان يكون الكل ممكنا لحاجة الممكن الى الواجب . والحقيقة ان قسمة الواجب والممكن قسمة ايمـــانية خالصة ، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيرها عن طريق التمييز بين مستويات فى علاقة راسية بين الاكثر شرفا والاقل شرفا . واجب الوجود مجرد مطلب اخلاقى ، ونزوع نفسى نحو غاية ، وحـــاجة انسانية وتطلع الى الكمال الذى لم يتحقق ، وكل شىء امامنا واجب او ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث ، واجب لانه موجود امامنا باستمرار وممكن لانه يتغير ويتقلب . فلا استحالة هنـــاك ان تكون كل الموجودات واجبة وممكنة فى آن واحد دون قســـمة من صنع الايمـــــان العقلى . وقد تكون كل الموجودات ممكنة لانها قابلة للتحقيق والتغير من خلال الفعل والنشـــاط الانسانى اى بدافع الوجوب الاخلاقى . فالدليل لا يثبت وجودا واجبا خارجا عن العالم بل يصف عملية التحقق ومســــار النشاط الانسانى من الوجوب الى الامكان ومن الامكان الى الوجوب .

والصياغة الثالثة أن الاجسام متماثلة فى الجسمية مختلفة فى الصفات، وسبب الاختلاف ليس جسما لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية ، والمؤثر ليس بالطبع والايجاد بل بالقصـــد والاختيار لان الطبع واحد ولا يختلف ، اذن هو بالقصـــد والاختيار . والحقيقة ان سبب التشابه والاختلاف بين الاجسام قد تكون الاجســـام ذاتها وتراكيبها وطبائعها اى انه يرجع الى الطبع والى قوانين الطبيعة وليس الى القصد والاختيار . فالاختيار مقولة انسانية تعبر عن حرية الافعال يسقطها المتكلم الاشعرى على الطبيعـــة ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها الى المطلوب اثباته وبالتالى يحيل الدليل من مستوى الطبيعة الى مستوى خلق الافعال .

وتتفاوت الصبغ المركبة بين الدليل الموجز فى مقدمتين أو المفصـــل فى ثلاث مقدمات تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى أو المفصـــل فى

اربع طرق كل منها دليل بحد ذاته على انفراد . فالصيغة المزدوجة من مقدمتين : هى أ — العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . ب — الجائز محدث ، وله محدث أى فاعل صيره بأحد الجائزين اولى منه بالآخر (٨١) . والصيغة الثلاثية المفصلة هى : أ — العالم متغير ومتكثر . ب — وكل متكثر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته . جـ — اذن وجود العالم بايجاد غيره وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحا لثلاثة أوجه : ١ — أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود . ٢ — أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هى جائزة . ٣ — ان الواجب بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما ، لم يقض العقل بصدور احدهما عن الآخر . اما الصيغة الرباعية المتأخرة فانها تقوم على مبحث الجوهر والاعراض والاستدلال منهما الى اثبات الصانع اما بالحدوث أو الامكان . والحقيقة أنه بنائى ثنائى وانما الخلاف فى اللفظ . فالحدوث هو الامكان ولكن بلفظين مختلفين ، الاول من الطبيعة والثانى من ما بعد الطبيعة . وهو نفس التقسيم الرباعى عندما يستبدل لفظ الذات بلفظ الجسم وبالتالى تكون الاحتمالات أربعة : الاول امكان الذوات ، والثانى حدوث الذوات ، والثالث امكان الصفات ، والرابع حدوث الصفات (٨٢) . والطريقة الاولى وهى الاستدلال بحدوث الاجسام طريقة الخليل فى القرآن مما يدل على أنه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء (٨٣) ، وهى مركبة من مقدمتين ، الاولى أن العالم محدث والثانية أن كل محدث له محدث . وبالتالى يكون هو محدث الاعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ولابد من مؤثر وهو ليس الانسان أو أبويه . والحقيقة أن الاعتراض على الدليل موجود عند القدماء وهو « لم لا يجوز

---

(٨١) أنظر مناهج الادلة ص ١٤٤ — ١٤٩ .

(٨٢) يقول الرازى « قد عرفت أن العالم اما جوهر واما اعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بامكانه أو حدوثه ، فهذه وجوه أربعة » ، المحصل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، معالم أصول الدين ص ٢٦ — ٢٩ ، المواقف ص ٢٢٦ .

(٨٣) هو الدليل الذى ينتهى فيه ابراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

أن يكون المؤثر هو القـوة المولدة المركوزة فى النطفة » ؟ والرد بضرورة الشعور والاختيـار والقصد لا يستدعى بالضرورة وجود كائن مشخص اذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية . والطـريقة الثانية الاستدلال بالامكان كما تم من قبل الاستدلال بالحدوث للاجسـام . والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الاعراض واقامة الدليل على انه واجب الوجود ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الاجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر . والطريقة الرابعة الاستدلال بامكان الاعراض فالاجسام متساوية فى الجسمية مختلفة فى الصفات واختلافها لا يعود الى الجسـمية بل فى حاجة الى مؤثر .

والحقيقة أن دليل الامكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث . اذ يعتمد على الامكانية وهى جوهر الحياة . فالامكانية تعنى الفعل بالقوة ، الشىء قبل التحقق ، الكمون ، الخصب ، النماء ، ويوحى بالطبيعـة فى الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهـد والعمل . فالعالم ممكن أى انه قابل للفعل ، يظهر وينمو ، حياة وأمل ، غاية وهدف ، قصـد واتجاه ، تحقق ونشاط . كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هى نظرية أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامكان والاستحالة ، وهى نظرية يصعب نقدها لانها تعتمد على طبيعة العقل وبنـاء الفـكر البشرى ، وبالتالى فهى بديهية يمكن لكل انسـان أن يعقلها وأن يطبقها ، لا فرق بين دين ودين ، وعقيدة وعقيدة . واذا كان الامكان يعنى التغير ، والتغير مشاهد بالحس اعتمد الدليل أيضا على شهادة الحس بالاضافة الى أوائل العقـول .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة ، منها ما هو خاص بالمنطق ، ومنهـا ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمى ، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتى . فمن حيث منطق الدليل لا يمكن اثبات تصور ميتافيزيقى مثل امكان العالم بمشاهدات حسـية مثل الاعراض وأن العالم مركب . فنوع المقـدمات لابد وأن يتفق مع نوع النتائج ، وأن يبقى الاستدلال على نفس المسـتوى من الحكم . كما أن شـهادة الحس بأن الاجسام متماثلة تنتهى ايضا الى أن الاجسـام مختلفة وبالتالى لا تكون شـهادة حس كاملة بل ابتسار لها ، ورؤية جزئية ، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف ايمـانى

انفعالى وجدانى . ان العالم يمكن أن يرى ليس فقط على انه مركب وكثير بل أيضا على انه بسيط وواحد ، كلاهما ممكن . بل ان الثانى أقرب الى الميتافيزيقا وبالتـــالى يتفق مع نوع النتائج المطلوبة . ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الامكان الى نتيجة عن الحدوث لان الامكان والحدوث لفظـــان مترادفان يشيران الى نفس المعنى، الاول لفظ ميتافيزيقى، والثانى فيزيقى. ان أقصى ما يمكن أن يشـــير اليه الدليل هو حاجة الذهن الى نقطة بداية مطلقة أو ما يسمى بواجب الوجود ، وهو ما يعبر عن حـــاجة معرفيـــة خالصة ، وهى البداية بالاوليات والمصادرات كأســـاس لاى نســـق دون تشخيص لها فى موجودات مشخصة . هى وظيفة معرفية وليست حقـــائق انطولوجية . ومن ثم كانت ضرورة النهاية الى واجب مطلق تضـــع نهاية للعـــالم وللذهن معـــا ، ويستحيل معها تصور تقدم مستمر الى الامام مما يوقف الشعور الانسانى وهو على عكس ما يهدف اليه التعالى الذى يعنى التقدم المستمر ، والتجاوز ، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لاية ماهية والا وقعنا فى القطعية والمذهبية وخلطنا بين العلم كبحث مستمر واحـــد مراحله وصياغاته . تعنى الضرورة على هذا النحو فى الدليل الانتهاء الى نقطة معينة ليس بعدها شىء ، صياغة أخيرة ، وبالتالى اعلان العجـــز والتسليم ، والقاء السلاح والتوقف ، على عكس التسلسل الى ما لا نهاية الذى يفيد التعـــالى المستمر والتجاوز الدائم . ومازال الدليل يقوم على برهان الخلف أى انه دليل سلبى بمعنى أنه يبطل الاحتمالات كلها الا احتمالا واحدا فيثبت نظرا لبطلان غيره ، وهو اقل يقينا من الدليل المثبت للشىء وليس للناهى عن ضده . وقد لا يكون الحصر شاملا ، وقد لا يكون النفى للاحتمالات كلها نفيا . كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره ، فالذات تعنى الاستقلال فى حين يعنى الممكن التبعية للغير .

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعى العلمى جانبا لحســـاب الفكر الدينى . يقوم الدليل على القسمة التى تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقنـــاع للايمان الدينى التقليدى ، وبالتالى توضع المستويات الثلاثة فى وضـــع رأسى أعلاها الواجب واقلها المستحيل وأوسطها الامكان . فى حين أن الفكر العلمى لا ينقسم بل يحلل ، ولا يرتب ويفرق بل يداخـــل ويجمع ، وتتسلسل فيه الامور تسلسلا دائريا الى ما لا نهاية ، فالشىء

يكون علة ومعلولا ، اثرا ومؤثرا ، فاعلا ومنفعــلا . الطبيعة متداخلة ، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة الى الخروج عليها . التفكير العــلمى دائرى فى مقابل التفكير الطولى الدينى . الدليل كله ايمان عقلى مقنع . فكل شىء فى هذا العلم ممكن انمــا هو نتيجة مقلوبة لحكم ايمان مسبق بأن « الله » واجب الوجود ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه فهو ممكن ، وان الله واجب الوجود تجريد عقلى لموقف ايمــانى يقوم على التســليم بوجود « الله » ، وقد تمت استعارة لفظ فلسفى هو واجب الوجود فى مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم أصــول الدين نظرا لانها أكثر عقلانية واحكاما . بل ان مقولتى الواجب بذاته ، والواجب بغيره أى الممكن مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين « الله » والعالم . « الله » هو الموجود بذاته ، والعالم هو الموجود بغيره ، وهو مجرد تغير لفظى للــدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريدا . وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان فى ميدان الاجتماع والسياسة لتحدثا نوعين من العــلاقة ، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية . كمــا تتحول صلة الله بالعالم الى صــلة الحــاكم بالمحكوم ، فيصبح الحاكم موجودا بذاته ، والمحكوم موجودا بغيره ، الحاكم مستقل ، والمحكوم تابــع . فلا ينتهى هذا الدليل فقط الى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله ، الطبيعة والمجتمع ، خاضعــا لسلطان قاهر . ويحتوى الدليل على قدر كبير من التشخيص ، واسقاط البعد الانسانى على الطبيعة و« الله » معا كما يبدو ذلك من الفاظ حاجة واحتياج ، ومرجح وترجيح ، وقصــد وغاية . يقوم الدليل اذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجدانى خالص فى عبارات مثل : لابد ، حاجة الاثر الى مؤثر ، حاجة التخصيص الى مخصص ، حاجة الممكن الى واجب ، وهى علاقة الاحتياج والعوز والتبعية ، وتنتقل الى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل مــن تجريد وطابع ميتافيزيقى . يكشف الدليل عن الجانب الوجدانى فى الانسان بمفاهيم الاحتيــاج ، والافتقار ، والترجيح ، والاشتراك ، والاقتضــاء ، والتأثير ، والتخصيص ، والمشــابهة ، والاستفادة ، والقدرة ، والارادة ، والصــدور ، والنقص ، والكمــال (٨٤) .. ان احتياج الممكن الى مخصص

---

(٨٤) ذلك واضح عند الآمدى بصــورة خاصة ، غاية المرام ص ٩ — ٢٣ ، ص ٢٥٠ — ٢٥٢ .

وجعل المحتاج دون المحتاج اليه افتراض تشخيصى محض ، مجرد اثارة غبار من أجل ازالته فيمــا بعد ، ووضع مسألة من أجل حلها ، وبالتالى فهــو تمرين عقلى يقوم على أســاس وجدانى لاقناع النفس والتكيف مع الذات ، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهوما . الاشياء على ما هى عليه بالطبيعة ، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعى ، بالتفــاعلات الداخلية وليس باسباب الخارجية ، والتعليل الذاتى اكثر علمية من التعليل بالآخر . يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين(٨٥) ، ولماذا الخشية من الايجاد بالذات ؟ ولماذا يكون الايجاد بالعلة الخارجية ؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده ؟ لماذا يكون وجودى مستمدا مــن غيرى ؟ بل ان الدليل لم يحرص على التنزيه ، وحول الوجود بذاته الى كائن ممســوخ لا غاية له ولا هدف ولا قصد امعانا فى التنزيه ونفى جميع مظاهر النقص الانسانى كالاحتياج والافتقار ، فانقلب الى الضد وهو نفى القصد والغائية وبالتالى الانتهــاء الى الموت . فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية ؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح ؟ ولماذا يتم استبعاده ان كان ممكنا ؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختيارا طبقــا للحرية أو للصلاح والاصلح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية ؟ ان افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة فى تدمير العالم ، ونفى أوضاعه ، وتخيــل امكانيات لا وجود لها . فالشيء لا يمكن الا أن يكون على ما هو عليه ، فلا يصبح البرغوث فيلا أو الفيل برغوثا . ليس العــالم ممكنا بهذا المعنى الذى يدمره . فاذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليــه فليس المحيط ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابسا . وليس الجبل الشاهق ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليــه فيصبح هوة سحيقة فى باطن الارض . اذا كان الممكن هو ما سوى « الله »

---

(٨٥) ويتضح ذلك أيضا فى خاتمة الدليل عند الآمدى بقوله « ولا محالة أن البــارى متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعليقات فايجاده لغيره بالذات لا يكون معقولا . فاذا قد امتنع الايجاد بالذات وتعين أن يكــون بصفة زائدة بها التخصيص وهى المعنى بالارادة . ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم » غاية المرام ص ٢٥٠ — ٢٥٧ ، وأيضا قوله « القول بوجوب وجود موجود ، وجوده له لذاته ، غير مفتقر الى ما يســند وجوده اليه ، وكل ما ســواه فوجوده متوقف فى ابداعه عليه » ، غاية المرام ص ٩ .

فان العـــالم ليس ممكنا لانه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ، ويصبح « الله » ! لا السـماء ولا الارض ، ولا الشمس ولا القمر ، ولا النجـوم ولا الكواكب بممكنات اى أن تكون على غير ما هى عليه والا اصطدمنـا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادىء الميتافيزيقا وفى مقدمتها مبدأ الهوية ، وهو ان يكون الشىء هو هو وليس غيره ، ومبدأ الاختـلاف وهو أن يكون الشىء هو غيره ، ومبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما ، فالشىء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره فى آن واحد . قـد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال دينى ، وتمن لعاجز ، ورغبـة مكبوتة لتغيير الواقع فى الخيال والوهم ، وليس فى الواقع بالفعل . بـل ان الدليل كله يصطدم فى نهـاية الامر بما تواجهه الادلة جميعا من نقص فى بيان كيفية الانتقال من عالم الاذهان الى عالم الاعيان ، من احكام العقل الثلاثة ، وهى أمور اعتبارية صرفة كما بان ذلك من « ميتافيزيقا الوجود » فى نظرية الوجود الى واجب الوجود بالفعل . يقوم الدليل اذن على حجـة انطولوجية كافتراض مسبق . فهو ليس دليلا أولانيا بسيطا لانه يعتمـد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الانطولوجى . وتظهر هذه الصعوبة فى وصف أحكام العقل الثلاثة هل هى قسمة للمعلومات ، وهو ما يبـدو من الدليل ، أو قسمة الموجودات ؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات الا افتراض الدليل الانطولوجى (٨٦) .

٦ — **نقد الادلة** : هناك انتقادات عامة للادلة كلها تقوم على ابطـال التسلسل الى ما لا نهاية ، وعلى ضعف منطق الاستدلال ، وعلى نـوع المفاهيم والتصورات المستعملة اسقاطا للمفاهيم الانسانية على الطبيعـة

---

(٨٦) يشعر الآمدى بهذه الحاجة قائلا «المستحيل هو القول بأن لانهاية فيمـا له وجود عينى وهو فى تعينه أمر حقيقى ، فلا اثر له فى القدح . فان من نظر بعين التحقيق وأمعن فى التحديق علم أن هذه الامور وان كانت تقديرية ومعـانى تجويزية وأنه لا وجود لها فى الأعيان فلا بد لها من تحقيق وجود فى الاذهان » غاية المرام ص ١٢ — ١٣ . ويقول أيضا « والدليل يعتمد على الخيـال وتصـور للتناهى واللاتناهى ، يعتمد على التقديرات الوهميـة والتجويزية الخيالية » وينتهى قائلا « القسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة أقسام ... أى أننا فى عالم الاذهان وليس فى عالم الاعيان » غـاية المرام ص ٥٠ — ٢٥٣ .

لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر . فمن حيث منطق الاستدلال ، تقوم الادلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع ان كليهما ممكن . فالدور هو التفكير العلمى اى تبادل الاثر بين العلة والمعلول . فقد يكون الشيء علة نفسه ، علة ومعلولا فى آن واحد . السحاب علة للماء، والماء علة للسحاب وهو المثل المشهور مثل « الدجاجة والبيضة » فلا وجود لدجاجة أولى او لبيضة أولى . كما أن التسلسل ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الاول الذى ينتهى بضرورة وجود علة أولى أو من الآخر الذى ينتهى بضرورة موجود أول . فذلك هو الفكر الدينى فى أقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول الى فكر علمى . ولماذا التفكير بطريقة الرجوع الى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف فى التسلسل الى علة مخالفة فى الطبيعة والكمال لكل العلل ؟ وحتى على فرض أن هناك تسلسلا الى ما لا نهاية فلماذا يكون التسلسل دائما طوليا فى خط مستقيم وليس دائرياً فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة للاحقة دون أن يكون هناك سبق مطلق او لحق مطلق ؟ يبدو أن الفكر الدينى فكر طولى تراجعى فى حين أن الفكر العلمى فكر دائرى تقدمى (٨٧) . ولماذا يكون التسلسل الى ما لا نهاية مرفوضا ؟ انه يمكن الذهاب الى العلل المباشرة ثم الى العلل الاولى دون أدنى حرج علمى ، وتكون صورية العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة . بل ان التسلسل الى ما لا نهاية يكون باعثا مستمرا على تقدم العلم فى حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم . فما دام العلم قد وصل اليها ففيم العلم بعد ذلك ؟ الحجة عن طريق التسلسل الى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة لان اللانهائى صياغة عقلية لعواطف التأليه حتى اذا كان الامر متعلقا بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعية(٨٨) . كما يستحيل العلم « بالله » عن طريق ابطال الدور والتسلسل الى ما لا نهاية لان ذلك ابطال للفكر العلمى ، وايقاف للفكر العقلانى عن تقدمه وتحوله الى فكر علمى . فليس بديهيا تقدم المؤثر على

---

(٨٧) يعتمد الرازى خاصة لاثبات دليل الحدوث على ابطال الدور والتسلسل ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٨٨) اللمع ص ٣٣ — ٣٤ ، الابانة ص ٢٠ ، الانصاف ص ٣٣ .

الاثر او العلة على المعلول . قد يؤثر الاثر فى المؤثر ، والمعلول فى العلة كما يؤثر الابن فى الاب ، والتلميذ فى الاستاذ ، والمنسوخ فى الناسخ ، والجديد فى القديم ، والحاضر فى الماضى . هناك تبادل أثر وتاثر بين العلة والمعلول . وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين . ليست احادية الطرف بل مزدوجة الاطراف . هذه العلاقة الاحادية هى التى جعلت الفكر الدينى كله يعطى الاولوية للعلة الاولى على العلة الثانية ، و « لله » على العالم . وهى السبب التصورى الذى يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بعد واحد ، من الحاكم الى المحكوم ، ومن الرئيس الى المرؤوس ، ومن الاعلى الى الادنى . وقد تنبه القدماء ايضا الى استحالة اثبات العلم بالله عن طريق ابطال التسلسل الى ما لا نهاية (٨٩) . فايقاف تسلسل العلل الى علة أولى يوجب التناهى وهو مضاد لتصور اللامتناهى وبالتالى يكون تسلسل العلل الى ما لا نهاية أقرب الى تصور التوحيد . كما أن وقوف التسلسل الى علة أولى وقوف تعسفى ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب الا رغبة ايمانية لاثبات « الله » كموجود أول أو كعلةأولى . كما انه خوف من المجهول ، وعجز عن حساب اللامتناهى ، وهو الحساب الذى برع فيه علماء الرياضة القدماء ، وايثار للسلامة ، وارتكان للامان . ولا يمكن اثبات تناهى العلل عن طريق التصور الدائرى للمكان أى التقاء الطرفين فما زال التناهى يرمز اليه بالخط المدود من الجهتين على مساحة مسطحة . ولا يتطلب تسلسل الممكنات الى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول فالامكانيات لا نهاية لها . ويأتى تحقيقها بالفعل من داخل الامكانية وليس من خارجها . واعتبار الممكن فى حاجة الى غير ممكن لا هو نفسه ولا داخلا فيه هو التصور الخارجى للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور الخارجى للعلاقة بين الله والعالم .

أما بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو فى عدة موضوعات منها أنه اذا وجد دليلان فى كل مسالة ينفى كل منهما الآخر فيبطل المطلوب

---

(٨٩) ومنهم البيضاوى خاصة ؛ طوالع الانوار ص ١٥١ — ١٥٢ .

اثباته (٩٠) . وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الادلة ، وبوجود دليلين أحدهما أقــوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو ببطلان الدليلين معا ولا ينفى ذلك وجود الشيء . وذلك فى الحقيقة معارض بمنطق الاصوليين بقــاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » . كمــا تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف أى نفى النقيض حتى يثبت الشيء ، وذلك مثل اثبــات حدوث العــالم بنفى قدمه (٩١) . وهو برهان سلبى يعتمد على شــمول الحصر . فان لم يكن حصر الاحتمالات شاملا انهدم الدليل . ونفى العكس ليس اثباتا للشيء بل نفى لضده فحسب . ولابد للدليل أن يكون مثبتــا خاصة ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل فى الحصر الاول ، وطبقا لقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » فانه اذا غاب الدليل المثبت وجب نفى الشيء . وعادة ما يكون اثبات بطلان قول الخصم ضعيفا . فدليــل الحدوث لا يقضى على اعتراضات الخصم و « تفنيد مزاعم القائلين بقدم العالم »(٩٢) . كما أن اعتراضات الخصم ضد المطلوب اثباته تترك بلا رد . لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الاســاسية ضد دليل الحدوث ولكن

---

(٩٠) يوضح الايجى ذلك بقوله « أن يوجد هنــا فى كل مســألة تراد مذهبان متقــابلان فيردد بينهمــا ترديدا مانعا من الخلــو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفى القدر المشترك » المواقف ص ٢٦٨ .

(٩١) الاقتصاد ص ١٩ — ٢١ .

(٩٢) يقول الآمدى « وما اعتمد عليه أيضا فى هذا الباب ، الجهابذة من المتكلمين وفضــلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهــو أنهم حصروا العــالم فى الجواهر والاعراض ثم قصدوا لاثبات الحــركة والسكون أولا ثم لبيــان حدثها ثانيــا لبيان تناهيها ثالثا ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعا ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يســبق الحوادث حادث . وهذه الطريقة وان أمكن فيها بيــان وجود الاعراض وكونهــا زائدة على الجواهر وابطال القــول بالكمون والانتقال فقد يصعب امتناع عرو جوهر عنهــا بل وقد يصعب بيان حــدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه فى وجوده من الحركات والســكنات وحدوث الحركة وان كان مسلما . فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجــائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وان دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته » ، غاية المرام ص ٢٦١ —٢٦٣. ، لذلك يقيم الآمدى حجته على خطوتين : أ — ابطال القول بلزوم القدم . ب — اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

سيادة الاشعرية طوت هذه الاعتراضات فى حيز النسيان ، فالاشعرية لا يعترض عليها لانها وحدت نفسها بالصواب ، مع أن هذه الاعتراضات هى القادرة الآن على بعث الوجدان الفكرى فى شعورنا القومى(٩٣) .

وهناك نقائص منطقية استدلالية اخرى فى قلب عملية الاستدلال(٩٤)، فمثلا يكون السؤال عاما مثل : ما الدليل على ان للخلق خالقا او للعالم صانعا ؟ وتكون الاجابة خاصة بتجربة التغير فى الانسان واحواله . السؤال عن المخلوقات جميعها والاجابة عن تجربة واحدة . فهل يجوز الاجابة على سؤال عام بتجربة خاصة ؟ هل يجوز على سؤال مبدا اعطاء تجربة واقع ؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد ؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة . واذا كان يسهل رد الاشعرية على ذلك لانكارها صيغة العموم فكيف يمكن مناقضة منطق الاصوليين الذى يثبت العموم ؟ واذا كان السؤال عن الادلة على الخالق تكون الاجابة بنفى كون الانسان خالقا ! والجواب غير السؤال ، السؤال عن اثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره ! هذا بالاضافة الى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك باثبات القدرة للغير . كما يقوم الدليل على اثبات الصانع قبل اثبات الصنع ، والاولى اثبات الصنع أولا حتى يسهل بعد ذلك طلب اقامة الدليل على الصانع . ولا يغنى عن ذلك اعتماد الاشعرية على ان الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلا . وفى كثير من الاحيان لا توجد حجج مقنعة عقلا بل توجد ادلة خطابية تعتمد على استهجان العامة

---

(٩٣) يذكر الآمدى اربعة اعتراضات رئيسية : أ — ضرورة اثبات مرجح لوجود الحادث لابد ان يكون قديما حتى لا تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية . ب ضرورة وجود مدة بينه وبين البارى والا التصق به ، والمدة اذا كانت متناهية كان البارى متناهيا ولذلك فهى لا متناهية مثل البارى وهذا يوجب قدم الزمان . ج — لما كان الوجود صفة كمال وعدمه نقصان فان حدوث العالم يعنى أن البارى لم يزل جوادا وذلك نقص أما قدم العالم فانه يستتبع أن البارى لم يزل جوادا . د — ضرورة قدم المادة كلزوم لقدم الزمان . غاية المرام ص ٢٦٥ — ٢٧٤ .

(٩٤) هذه هى اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالمناقشة باللفظ أو بالترتيب فى حكم النظر والجدل أو بالمعانى كما يوردها الجوينى ، الشامل ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .

من تصـــور بناء من غير بان وكتابة من غير كاتب . وهو لجوء الى البـــداهة الموجهة الى الخصم الذى ان لم يعترف بها وصف نفسه بالجهـــل أمام استهزاء العـــامة وسخريتها من الحكيم . وهى فى حقيقة الامر تشخيص للاشيـــاء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلل الصورية والمادية والغائية. والاخطر من ذلك كله انتقـــال الدليل من مستوى الطبيعة والكـــون الى مستوى الارادة الانسانية وانكار أن يكون الانسان فاعلا كسبا أو اختراعا وبالتالى هدم الاشعرية لذاتها . مع أنه ما لا يقدر عليه انسان لا يعنى العجز عنه على مبدأ الاشـــاعرة فكيف التسليم بالعجز ؟ ولا يجوز اثبات المحدث مع نفى الاحداث والايجـــاد اثباتا للغائب على الشاهد على قصد وغاية . فمن أصول الاشاعرة لا يتعلق فعل المريد المختار بالقصد والغاية . والعجيب الا يسلم الاشـــاعرة بالمنطق الاصـــولى ويعتبرون قياس الغائب على الشـــاهد عيبا وهو أساس الفكر الدينى كله (٩٥) . ويظنـــون أن الدليل يقوم على ضرورات العقول وبدايتها مع أنه يقوم على فكر تجريدى يكشف عن ايمـــان دينى خالص وتصور عامى شـــــائع (٩٦) . هـــذا بالاضافة الى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره . فالاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى فكلاهما ، الحجة ونقيضها حجة سلطة . واذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب الى الافهـــام فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يـــريد الى افهام خصومه ، وهذا اقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله(٩٧) .

---

(٩٥) يقول الجوينى « أقصى ما قالوه (أنصـــار قدم الجـــواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب وهو باطل » ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١

(٩٦) الشـــامل ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

(٩٧) يدل ارتباط أدلة اثبـــات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيرا فى هذا الجزء من سرد لمناهج الاستدلال فمثلا يورد القـــاضى عبد الجبار ردا على اعتراض حول علاقة الدليل بالمدلول اربعة انواع : أ — أن ندل بطريقة الوجوب كمـــا يثبت فى العلل لانه لولا الحركة لما حصل متحركا . ب — أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادرا لما صح الفعـــل . جـ — أن ندل بطريقة الدواعى والاختيار فنقول لولا كون الفاعل للقبيـــح جاهلا أو محتاجا لما اختاره . د — أن ندل بطريقة الحسن وهى الادلـــة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله ايجابها ، المحيط ص ٥٥ — ٥٦ . انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، الادلة النقلية .

وقد يجد البعض فى دليل الحدوث دورا . اذ يقوم اثبات العرض على افتراض الجوهر ، واثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم اثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم واثبات الموجود القديم بحدوث العالم . والدور المنطقى هو فى حقيقة الامر موقف شعورى يقوم على عواطف التأليه وموجود فى العالم . ليس المهم الاسبقية الزمنية للوجود فى العالم أو لعواطف التأليه بل المهم العملية الشعورية التى تحدث فى شعور موجود فى العالم وغارق فى عواطف التأليه ، وهى العملية التى تجعل من عواطف التأليه الاساس ومن العالم الفرع أو التى تجعل من العالم الفرع بناء على عواطف التأليه كأساس (٩٨) .

وتقوم الادلة على خلط فى الالفاظ والمعانى والمصطلحات بالرغم من التنبيه على اهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل (٩٩) . هناك خلط فى الادلة الثلاثة بين القدم بالزمان والقدم بالذات . فالقدم بالذات وليس فى الزمان أى أنه قدم بالرتبة والشرف وليس قدما فى الزمان ، قدم ميتافيزيقى وليس قدما فيزيقيا . القدم بالرتبة والشرف قدم انسانى لان الرتبة أو الشرف مقولات انسانية (١٠٠) . ليس الجوهر سابقا على الاعراض

---

(٩٨) يصوغ الآمدى حجته على خطوتين . أ — ابطال القول بلزوم القدم . ب — اثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، ويقول : « وفى ابطال الادلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم الى صانع مبدع أولا ثم بيان ابطال الايجاد ثانيا » غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠ .

(٩٩) يقول الجوينى : « القول فى حدث العالم ينبنى على تقديم أصول وشرح فصول وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا يتوصل الى أغراضهم الا بعد الوقوف على مراجعهم ومعانى كلامهم فيما يحتاج الى بسط القول فيه الشىء ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته » ، الشامل ص ٢٢٣ .

(١٠٠) صاغ الشهرستانى رواية عن الآمدى دليل الحدوث ابتداء من القول فى أقسام التقدم والتأخر معا حتى لا يقع المتكلم فى الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف أو الرتبة وجعلها . أ — التقدم بالزمان. ب — التقدم بالشرف (العالم والجاهل) . جـ — التقدم بالرتبة (الامام

بالزمان بل هو سبق بالرتبة والشرف . فالقدم بالوجود الذى هو موضوع الادلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبـــع أو العلية ؟ هل هناك تقدم بالوجـــود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصـــل عن القيمة وبالتالى فهو أيضـــا بالرتبة والشرف ؟ وكلهـــا مقولات انسانية خالصـــة من الزمان مثل القدم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الانســانية مثل الحاجة والافتقار . وان كثرة استعمال الفـــاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استدلال انســـانى وجدانى عاطفى وليس استدلالا عقليا أو واقعيا . فالانسان هو الذى يحتـــاج وليســـت الاشياء ، وأن يكون المحتاج اليه له سبق الفضل على المحتاج (١٠١) . والافتقار مثل الاحتياج ، الانســـان هو الفقير الى « الله » و « الله » هو الغنى . ويمكن أن تثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت

والمأموم) . د — التقدم بالطبع (الواحد والاثنين) . هـ — التقدم بالعلية أو بالذات (الشمس والضوء) . و — التقدم بالوجود (المكان) ، وذلك من غير التفـــات الى سائر وجوه التقدم السابقة وهو تقدم الله على غيره ، غاية المرام ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أما الخصم فانه يعترض على هذا القســـم السادس ويرجعه الى الاقسام الخمسة الاولى ، غاية المرام ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، ويذكر الشهرستانى خمسة أنواع من التقدم مبينـــا السبب « ومدار المسألة على الفرق بين الايجاد والايجاب وبين التقدم والتأخر وأن ما حصره الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصـــور الا فى الوهم والتخيل دون الحس والعقل . ولابد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفى والاثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل . ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث عن أقسام التقدم والتأخر » ، وينفى كل انواع التقدم خاصة المكان والزمان ويظل فقط التقدم بالعلية . نهاية الاقدام ص ٧ — ٩ . المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، الشامل ص ١٦٦ ، ص ١٨٧ — ١٨٩ ، أصول الدين ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٠١) يستعمل الرازى كثيرا مفاهيم الافتقار والاحتياج والاستغناء ، المحصل ص ١٠٨ — ١٠٩ وكذلك النسفى ، النسفية ص ٥٢ ، والتفتازانى ، شرح التفتازانى ص ٥٢ — ٥٥ ، والغزالى فى الاقتصاد ، انظر ايضـــا ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، التمهيد ص ٤٤ — ٤٥ ، النظامية ص ١١ — ١٣ ، الارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، الشامل ص ٢٦٢ — ٢٦٧ .

وجود ما يراد اثباته ، وبالتالى يكون الموضوع كله أقرب الى التمرين العقلى لموقف وجدانى ، واتساق الوجدان مع العقل ، واتساق الذات مع العالم . بل ان موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناء على شهادة الحس أو أوائل العقل ، تكشف عن البعد الوجدانى الانسانى فى الاستدلال .

ان اهمية هذه الادلة فى حقيقة الامر ليست فى انها تثبت شيئا بل لانها تكشف عن عمليات شعورية ، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الايمان. فالبراهين على وجود « الله » هى محاولات الشعور للاستدلال عقلا على وجود الذات المشخصة ، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعورى واعطاء اساس عقلى لعواطف التأليه . فالبراهين على وجود « الله » لا تثبت شيئا فى الخارج بل تكيف الشعور مع ذاته ، ومحاولة الذهن اعطاء اساس نظرى لعواطف التأليه . والاتجاه العقلى الخالص الذى استطاع أن يمتص كل عواطف التأليه فى الصياغات العقلية لا يحتاج الى صياغة ادلة لاثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التأليه تتجمع حولها الصفات فى حين أن الاتجاه العقلى النسبى الذى لا يكون معادلا لعواطف التأليه يحتاج الى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ماتبقى من عواطف التأليه دون تصريف فعلى . الاول يمثله المعتزلة ، لذلك لم يحتاجوا الى صياغة براهين على وجود « الله » والثانى يمثله الاشاعرة الذين كانوا بحاجة الى صياغة مثل هذه البراهين . وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور الى مثل هذه النقطة الثابتة سواء كانت ذاتا أم فردا أو غيرا كى تتوقف حركة الشعور لديها فالشعور فى عملية التنزيه لا يتوقف مطلقا . حركة الشعور ذاتها هى الموضوع دون اى تدخل من العقل أو من الارادة لتثبيت نقطة فيه . وفى هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات . واذا أعطيت للماهية معنى الذات فان موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولاذات . بل ان حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التى لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتثبيت بالذهاب الى الاتجاه المضاد .لقد استطاع الذهن صياغة عدة ادلة تقوم فى الحقيقة على أساس انفعالى واحد وهو الانتقال من هذا العالم الى عالم آخر ، من الحس الى العقل ، من المادة الى الصورة ، من الحادث الى القديم ، من الممكن الى الواجب ، من المركب الى البسيط .. الخ . بناء على عاطفة

التطهر ، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه ، وهى لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالى . والباعث على هذه القسمة العقلية فى الحقيقة تطهر دينى وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة ، أى أنها نوع من التعبير الانشائى وليست فكرا خبريا ، مهمتها تبخير العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمى للواقع . وفى أسوء الحالات ، يعيش العقل على ذاته ، ويتحول الى ذات وموضوع فى آن واحد حتى ينعدم الموضوع كتجربة حية فى الشعور وكأن الانسان مع منطق خالص وينتهى الاحساس بالشىء . ان الاعتماد على القسمة العقلية والحاجة بالادلة تفقر الوجود فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية ، وبالتالى يتحول الموضوع كله الى مجرد جدل صورى فارغ يتبخر الموضوع فيه ، فلا يوجد حينئذ الا العقل الصورى ، وكأننا بصدد موضوعات رياضية خالصة(١٠٢).

ويعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل اثبات وجود « الله » وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هى عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها فى حياته العملية . الطبيعية لديه محرد حامل لافعال ارادة خارجية مشخصة ، وتتلخص دراسة الطبيعة فى البحث عن هذه الافعال والاستدلال بها على فاعلها الاوحد . فهو استخدام رأسى للطبيعة يذهب بها الى ما بعد الطبيعة وليس استخداما أفقيا للطبيعة يجعلها تاريخا حيا وعالما للانسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين ، ويحقق فيه رسالته . الطبيعيات الهيات مقلوبة الى أعلى كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أسفل . فكل ما يصف به المتكلمون من حدوث للطبيعة انما هو مقدمة للالهيات الشائعة ، وجود « الله » ، الخلق من عدم . العالم حادث لان « الله » قديم ، والعرض فى محل والجوهر فى حيز لان « الله » ليس فى محل وغير متحيز . العالم فان لان « الله »

---

(١٠٢) وذلك مثلا مثل حجج الغزالى فى اثبات مقدمات دليل الحدوث ، الاقتصاد ص ١٥ — ٢١ ، وكذلك حجج الرازى ضد قدم العالم ، المسائل ص ٢٣٣ — ٢٣٦ ، ومثل قسمة الأشعرى الى احتمالات كون الجواهر قديمة فهى اما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة ثم عرض كل احتمال على العقل ، الشامل ص ٢٤٩ — ٢٥١ ، ويبدو ذلك خاصة فى المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلا ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

باق . العالم له أول لان « الله » لا اول له . فكل ما يقال فى وصف العالم انما هى الهيات مسبقة أو الهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته .

فاذا كان العقل قد انتهى الى فراغ ، والطبيعة الى أنهـا الهيات مقلوبة يكون السؤال هل هناك براهين نظرية على اثبات الذات أم ان البراهين عملية خالصة ؟ ان براهين اثبات الذات اذا كان المقصود منها الذات الفردية فانها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانيـة بديهية . الذات موجودة ومرادفة للشعور ، والشعور هو الوعى بالذات ، والوعى بالعالم ، والوعى بالآخرين . وهذا هو الوعى الطبيعى الشرعى . امـا اذا كان المقصود بالذات الذات الكلية ، الحقيقة المطلقة ، الوعى الشامل فان البراهين أيضا ليست براهين نظرية لاثبات حقائق شيئية بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعى المطـلق فى التاريخ والذى تحـول على ايدى المتكلمين الى وعى مشخص نتيجة لفقدان الوعى بالذات والوعى بالعالم وحتى أصبح وعيا مزيفا . وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عنـد القدماء بالمسائل العملية كالسياسة لان التوحيد مرتبط اشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة فى التاريخ وليس بالموضوعات النظرية(١٠٣) .

٧ — هل يمكن العلم بالذات ؟ : قد يتصـدر موضوع امكانية العلم « بالله » مبحث الذات قبل الادلة على وجود الصانع ، وقد ينهى مبحث الذات . يمكن أن يأتى فى البداية كسؤال عن امكانية وصف الذات فى ذاتها أو بالنسبة الى غيرها فى مظاهرها وقد يأتى فى النهاية كاستدراك(١٠٤) . وقد تظهر المسألة مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها . وقد تظهر أيضا كمسألة عن مبحث الماهية وامكان معرفتها فى نهاية مبحث

---

(١٠٣) وهذا هو السبب الذى لاجله غلب على كتب الفرق الأولى الطابع العملى فى مسائل الامامة والايمان والعمل كما يغلب عليها مسائل التأويل والاختلافات فى تفسير النصوص مثل « التنبيه والرد » ، « الفرق بين الفرق » ، « مقالات الاسلاميين » .

(١٠٤) يأتى فى البداية عند البيضاوى فى طوالع الأنوار ، ص ١٥١ — ١٥٢ ، وفى النهاية عند الايجى فى المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ .

الصفات والتساؤل عن عددها . وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها الى سلبية وثبوتية ، وتتصدر السلبية ، فالصفات السلبية - أول محاولة لاقامة بناء تصورى للذات عن طريق نفى صفات التشبيه مما يتضمن الاجابة من قبل باستحالة العلم بالذات(١٠٥) . وقد يلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات ، وهو مبحث الماهية وامكان معرفتها ، وأنه ليس من البشر معرفة كنه « الله »(١٠٦) . ولهذا السبب أيضا وضع فى موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم . فكلاهما مستحيل ، الرؤية مستحيلة ، والعلم بكنه « الله » مستحيل . ولكن لما كانت الرؤية أقرب الى نفى المحل فانها وضعت فى الاستحالة كأحد أحكام العقل الثلاثة . وكان يمكن أن يوضع امكان العلم بالله أيضا فى الاستحالة لولا أنه بدأ كمقدمة لوصف الذات أو كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة . والحقيقة أن هذا التساؤل الذى صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها أو ختموا به بحثهم عن صفات الذات انما يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الدينى وهو الى أى حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئا بالفعل فى « الله » أم أنها موقف انسانى خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد ، وبالتالى قياس « الله » على الانسان أوصافا وصفاتا ؟ الى أى حد يمكن اعتبار الالهيات الهيات بالفعل تصف موضوع « الله » أم أنها انسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الانسان ؟ فاذا كان الاحتمال الاول هو الواقع يكون الفكر الدينى قد أصاب موضوعه ورآه ووصل اليه وجودا ومعرفة . واذا كان الاحتمال الثانى هو الواقع يكون الفكر الانسانى قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو أنها تخلق موضوعها عن ذاتها ، فالموضوع هو الذات فى مرحلة انعكاس الرؤية . وبالتالى يكون « الله » هو الذات التى تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها للآخرين كمثال عندما يستحيل اثبات وجودها كواقع ، فالاغتراب عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعا أى باعتبارها

---

(١٠٥) المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

(١٠٦) معالم أصل الدين ص ١٧ — ١٨ .

الها » ، خارج العالم ، ويكون الوعى بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتا موجودا فى العالم .

لذلك قسم القدماء الحديث الى نوعين : الاول فى وقوع العلم « بالله » ، والثانى فى جواز العلم « بالله » والحديث عن الوقوع سابق على الحديث عن الجواز فحجة الواقع أبلغ من حجة الامكان . ومادام الأمر أصبح واقعا فانه بالضرورة يصبح ممكنا . البداية هنا من الواقع الى الفكر وليس من الفكر الى الواقع ، والبحث موجه نحو اشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية .

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم « باله » . وما قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية انما هو نوع من التقريب ، بلغة انسانية ، وبمفاهيم انسانية تعبيرا عن تجارب انسانية فى مواقف انسانية (١٠٧) . وأن كل ما يقوله الانسان عن « الله » انما هو تقريب للافهام ، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر . وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الدينى والموضوع الدينى لا يمكن عبوره بأى حال والا انتفى التعالى ذاته المعبر عنه بعبارة « تعالى الله عما يصفون » (١٠٨) . لا يمكن الحديث عن الله اذن الا عن طريق التشبيه والتقريب ، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله . وقد استعمل القدماء فى اثبات ذلك حججا نقلية عديدة مثل « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والاثر أو حججا عقلية تقوم على التفرقة بين الجوهر والاعراض . لا يمكن معرفة « الله » كجوهر ولكن يمكن معرفة أعراض الجوهر أو تجلياته فى العالم . وبلغة الصوفية ، لا يمكن معرفة

---

(١٠٧) هذا هو موقف العقلاء المدققين الذى يعبر عنه الايجى بقوله « ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وغليه جمهور المحققين » المواقف ص ٣١٠ ، ويقول الرازى ، « ذهب ضرار من المتكلمين والغزالى من المتأخرين الى أننا لا نعرف حقيقة ذات الله وهو قول الحكماء » المحصل ص ١٣٦ .

(١٠٨) التراث والتجدد ، موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ — ١٣٠ ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

الله بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته فى الكون (١٠٩) . ولا يقال ان « الله » ماهية لا يعلمها الا هو فذلك تحصيل حاصل لاننا نتحدث هنا عن ماهية يمكن معرفتها ، ونعلمها نحن (١١٠) . فالوجود هو معرفتنا به ، والشيء ادراكنا له ، فالمعرفة شرط الوجود ، والادراك اثبات للشيء . ولا يعنى ذلك أن « لله » سر لا يمكن معرفته كما هو الحال فى المسيحية ، سر لا حيلة للانسان أمامه الا الايمان به لان « الله » مبدأ معرفى ؛ ووظيفة ذهنية تجعل الانسان قادرا على المعرفة وليس عاجزا عنها . « الله » باعتباره تعاليا يجعل الذهن فى بحث مستمر عن الخالص والصورى ويحميه من الوقوع فى القطعية والمذهبية أى فى التوحيد بين اللفظ والمعنى ، بين العبارة والدلالة ، بين الصياغة والفكرة ، بين الخطاب الدينى والموضوع الدينى . كما انه مبدأ انطولوجى يكشف عن الوجود كمطلب ويضع واجب الوجود كمقتضى فى مقابل العدم فالوجود هو الاساس والعدم طارىء عليه . وهو أيضا مبدأ أخلاقى يعبر عن تمثل الانسان لمثل أعلى عاملا على تحقيقه ، وكما عبر الاصوليون القدماء عن ذلك فى وضع

---

(١٠٩) يعبر الايجى عن هذا الموقف بالحجة الأولى الآتية : « المعلوم منه أعراض عامة كالوجود اوسلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا فى مكان أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا . كما لا يلزمنا من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق » ، المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ ، ويعرض الرازى نفس الحجة قائلا « المعلوم منه سبحانه أما السلوب كقولنا ليس بجسم والماهية مغايرة لسلب ما عداها وأما الاضافات كقولنا قادر فلا شك أن الماهية مغايرة لها لأن المعلوم من قدرة الله أنه أمر مستلزم التأثير فى الفعل على سبيل الصحة ، أما ماهية القدرة فمجهولة ... ولما دل الاستقراء على أنا لا نعلم من الله الا السلوب أو الاضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم الله حقيقة » المحصل ص ١٣٦ .

(١١٠) فى قول آخر ان ضرارا وحفصا اثبتا ماهية لله لا يعلمها الا هو ، وهى رواية عن أبى حنيفة وجماعة من أصحابه من أهل السنة أى أن الله يعلمها بلا دليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ — ١٣٤ ،معالم أصول الدين ص ٥٨ .

الشريعة للامتثال ووضعها للتكليف (١١١) . وهو مبدأ جمالى فنى يجعل الانسان قادرا بالصوت على ادراك العالم وجماليات اللغة التى تكشف عن المعانى وتحيل الى الاشياء . وهو مبدأ اجتماعى يظهر فى نظام اجتماعى وفى تكوين أمة . وهو قانون تاريخى يظهر من خلال مسار التاريخ وحركته . فبالرغم من انه لا يمكن معرفته الا أنه موجود كمبدأ عام ، وظيفة معرفية ، أو حقيقة أنطولوجية ، أو قيمة أخلاقية ، أو نظاما اجتماعيا أو قانونا تاريخيا . بالرغم من أنه لا يمكن معرفته « كنْهه » الا أنه يمكن التحقق من وجوده فى الحياة الانسانية الفردية والاجتماعية (١١٢) . وهذا هو ما قصده القدماء بأن ما يعرف منه أعراض كالوجود أو سلوب بنفى التشبيه أو اضافات ونسبة . يعرف وجودا وليس كمعرفة ، وهو خالص لا تشبيه فيه لانه يعبر عن الوعى الخالص . ومع ذلك يشار اليه عن طريق التقريب واللغة والمشاركة ، فلا يعرف الا بالنسبة والاضافة ولا يعبر عنه الا باستعارة الاسماء ، ومن ثم يظهر قياس الغائب على الشاهد فى التصور واللغة على السواء ، كل الصفات اذن اما معلومة أو تقريبية . المعلوم هو الوجود وكيفياته مثل الازلية والابدية اى هناك واجب الوجود قديم وباق ثم صفات السلوب وهى نفى لا اثبات . اما صفات المعانى فهى اضافية أى بالنسبة الى شىء آخر ، تقريبية توضيحية . وبالتالى لا يكون عند البشر معرفة كنه « الله » (١١٣) . ويستشهد القدماء بالعلم الطبيعى فى عدم معرفة كنه الضوء أو المغناطيس على استحالة

---

(١١١) هذه مصطلحات الشاطبى فى الموافقات . انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse, 3 ième partie, وأيضا The Revolution of the Transcendence, UNU, Tokyo 1987.

(١١٢) أنظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » ، الدين والثورة فى مصر جـ ١ ، فى الثقافة الوطنية .

(١١٣) يقول الرازى « فى أنه ليس عند البشر كنه الله تعالى . والدليل عليه أن المعلوم عند البشر احد امور أربعة : اما الوجود واما كيفيات الوجود وهى الأزلية والأبدية والوجوب ، واما السلوب وهى انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، اما الاضافات وهى العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات . المفهومات مغايرة لها لا محالة ، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندرى ما هى الا أنها موصوفة بهذه الصفات . وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة » معالم أصول الدين ص ٦٧ — ٦٨ .

معرفة كنه الذات وبعلم النفس على استحالة معرفة كنه النفس . أما معرفة الذات من الآثار فتلك هى الغاية من التوحيد بمعرفة الطبيعة . فالتوحيد توجه نحو الطبيعة أو فكرة موجهة للشعور نحو الطبيعة أو افتراض نظرى تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية . الوجود والكيفيات فى « الله » تحيل الى الجواهر والاعراض فى الطبيعة ، والسلوب والاضافة هما طريقا التنزيه والتشبيه فى الحديث عن الوعى الخالص حرصا على التعالى والتقريب فى نفس الوقت ، وتمسكا بالمفارقة والحلول فى آن واحد .

وقد اكد القدماء على ذلك أيضا لاثبات أن هذه المعارف كلها سواء الصفات السلبية (ما يستحيل على « الله ») أو الصفات الايجابية (ما يجب « لله ») أو الصفات الجائزة (ما يجوز على « الله ») كلها صفات تقريبية تكشف عن وقوع الشركة فيها بين الانسان و « الله » . هى كلها صفات انسانية تقال على « الله » أو صفات « الهية » تقال على الانسان . ولما كان الانسان على علم بنفسه دون غيره فانها تكون صفات انسانية تقال على « الله » قياسا ، عن طريق قياس الغائب على الشاهد أو اسقاطا عن طريق اسقاط ما فى النفس على « الله » أو مجازا عن طريق اللغة . الانسان عالم قادر حى ، سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة ، و « الله » كذلك بالمجاز حرصا على التنزيه ، وحفاظا على التعالى . « تعالى الله عما يصفون »(١١٤) . « الله » ليس موضوع ادراك حسى ولا ادراك شعورى نفسى ولا تصور عقلى ومن ثم لا يمكن

---

(١١٤) هذه هى الحجة الثانية التى يقدمها الايجى بقوله « ان كل ما يعلم منه لا يمتنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه عن الغير — وهو التوحيد — الى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة ، وعكسه هو المطلوب » المواقف ص ٣١١ ، ويقول الآمدى : « ان استدعاء التميز بالوصف الأخص انما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى مباين بذاته لجميع مخلوقاته ، وانه ليس بمجانس لها والا للزم أن يشاركها فى كونها جواهر وأعراضا وكل ذلك محال ، وهو الأغوص » ، غاية المرام ص ١٣٤ ، ويعرض الرازى الحجة كالآتى « لا يمكن تصور شىء الا ادراكه بالحس أو غيره بالنفس أو نتصوره بالعقل أو ما يتركب عن الثلاثة ، والماهية خارجة عن هذه الأقسام وبالتالى فهى غير معلومة لنا » ، المحصل ص ١٣٦ .

معرفته . ولا يمكن القول بأنها متصورة بدليل الحكم عليها بأنها غير متصورة لأن الحكم بالنفى نفى للحكم وليس اثباتا له . وحتى ولو كانت متصورة نفيا فان ذلك لا يعنى أنها متصورة ايجابا . ويظل التصور الوحيد « لله » هو نفى التصور ، وهو ما يعنيه التعالى أيضــا فى العبارة السابقــة . وبالتالى يكون التصور الوحيد « لله » هو أنه غير قابل للتصور سواء كان هذا النفى للتصور فى عرف المناطقة تصورا أم غير تصور . ان معرفــة وجوده شىء ومعرفة أوصافه وصفاته شىء آخر . اذ يمكن للانسان أن يشعر بوجوده دون أن يتصوره ، فالوجود سابق على المعرفة ، والشىء سابق على تصوره(١١٥) . وقد يذهب البعض درجة أكثر فينفى الوجود ذاته ويرفض اعتبار « الله » كائنا أو وجودا خالصا قائما بنفسه ويرده الى مجرد اثبات لاسم لا اثباتا لواقع امعانا فى تحليل الشعور ومعرفــة كيفية صياغات العبارات(١١٦) .

أما بالنسبة الى جواز العلم « بالله » فان السؤال عن الامكانيــة افتراض خالص لا يمكن الاجابة عليه الا من خلال الواقع والذى أعطى الاجابة بالاستحالة . ومع ذلك تستحيل امكانية العلم « بالله » لان « الله » لا يمكن أن يكون موضوعا فى قضية حملية . « الله » طبقا للتعريف لا يحده حد ، والحد لابد له من جنس وفصل ، والله ليس له جنس ولا فصــل ، وبالتالى استحال التعريف المنطقى (١١٧) . لا يوجد الا العلم عن طــريق

---

(١١٥) ذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى انها معلومة بحجة أننا نعرف وجوده ، ووجوده عين ذاته فلابد وأن تعلم ذاته والا لكان الشىء الواحد بالاعتبار معلوما ومجهولا . المحصل ص ١٣٦ .

(١١٦) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٨٣ .

(١١٧) هذا هو موقف الفلاسفة الذى يلخصه الايجى كالآتى « لأن المعقول اما بالبديهة واما بالنظر . والنظر اما فى الرسم ولا يفيد الحقيقة ، واما فى الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها كما مر ، فلا يمكن العلم بها » ، المواقف ص ٣١١ ، ومع الفلاسفة بعض الأشــاعرة كالغزالى وامام الحرمين . ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو . وكلام الصوفية فى الأكثر مشعر بالامتناع دائما ، شرح الجرجانى ص ٣١١ ،
=

انرسم أى التقريب والوصف الخارجى وهو أقل يقينا من المعرفة عن طريق الحد . أما العلم الذى يقذفه « الله » تعالى فى القلب فيتحول الى علم ضرورى وليس استدلاليا فانه علم ذاتى خالص يحدث لفرد دون فرد . والعلم عن طريق الكشف والالهام ليس من طرق العلم فى أصول الدين التى اجمعت على النظر ، ويخضع لنقد العلوم الكشفية مثل الفردية وغياب مقياس للصدق . ولا يمكن الحديث عن ذات « الله » مساوية لسائر الذوات أو مخالفة لها لانه لا يمكن معرفتها اصلا حتى يمكن الاجابة على السؤال (١١٨) . وكل ما لدينا من أحوال أو صفات أو معان فكلها تقريبية مشتركة . ولا يمكن الحديث عن ماهية الله معراة عن الوجود او عن الوجود معرى عن الصفات . فالقول بأن ماهية الله غير مركبة لان التركيب يعنى افتقارها الى أجزائها وبالتالى تكون ممكنة أيضا هو قول تشبيهى يقوم على أن الكل أفضل من الجزء ، وأن الجزء يقوم بالكل . والماهية المعراة عن الوجود والعدم لا يعقل امكانها . لا يوصف « الله » بالماهية لانها تعنى المجانسة للاشياء ولانها توجب المجانسات بفصول

=

ويقول البيضاوى « فى معرفة ذاته ، مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تعنى معرفتة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ، ولا قابل التحديد لانتفاء التركيب فيه . ولذلك لما سئل موسى أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات أبين وقال « ان كنتم تعقلون » . والرسم لا يفيد الحقيقة . وخالفهم المتكلمون ، ومنعوا الحصر ، وألزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وعندهم هو معلوم » طوالع الأنوار ص ١٥٥ ، وقد أمسك هشام بن سالم ومحمد النعمان (شيطان الطاق) عن الكلام فى الله . ورويا عمن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله « وان الى ربك المنتهى » قال : اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا عن القول والتفكر فيه حتى ماتا . الملل جـ ٢ ، ص ١٣٨ .

(١١٨) ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافا لأبى هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذوات فى الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة هى الحية والعالمية والموجودية والقادرية ... أكثر المعتزلة ذهبوا الى أن جميع الذوات متساوية فى الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التى تفرد بها أبو هاشم باثباتها لله دون غيره هى صفة لالهية . التلخيص ص ١١١ — ١١٢ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

مقدمة فيلزم التركيب . أما السؤال عن الحقيقة دون وصف فان اقصى ما يمكن معرفته هو بيـــان حدود اللغة وأن الجنس هو الجنس اللغــوى لا المنطقى أى بيان أنه لا يمكن وصف ذات بشىء ذاتى . انما كل شىء تقريب ومشاركة (١١٩) . ولايمكن أن تكون ماهية الله عين وجوده كما هو الحال عند الفلاسفة فالوجود ليس الماهية ، ولا يمكن وصفه بانه متقيد بانه غير عرض للماهية « فالله » هو الوجود المطلق(١٢٠) . كمـــا ان ذلك يتنافى مع قول الفلاسفة عامة بأن حقيقته غير معلومة للخلق . كما ان التعريف سلبى لانه يقوم على غير التقيد او على القيد السلبى ، ولا يمكن تعريف الشىء سلبا فحسب ، فذلك جمع بين المعرفة والجهل فى آن واحد . وفى هذه الحـــالة لا يفترق عن باقى الوجود المجرد من الماهيـــة . ولا يمكن تصوره بالبداهة ، ولا يمكن حده لان الحد يقتضى التركيب و « الله » ليس مركبا . ولا يمكن معرفة الماهية الا بذكر خواصهـــــا ، ولا يمكن حصر الخواص . وكل الخواص تقريب من الانســـان وتقع فيها المشاركة . فاذا قيل الوجود كمـــا تقول الفلاسفة فلابد من معرفة صفاته ، وبالتالى يكون الاسلم موقف المتكلمين اذ لا يمكن معرفة شىء من وجوده فالوجود ايضـــا اشتراك . لذلك فضل المعتزلة القول بأن « الله » لا ماهية له . اذ لا تخلو الماهية من أن تكون هى الله أو تكون غيره . فان كانت غيره والماهية لم تزل فلم يزل مع « الله » غيره وهذا شرك . وان كانت هو هى وكنـــا لا نعلمها فنحن لا نعلم « الله » والجهل كفر . ولو كانت له ماهية لكانت له كيفية وهذا تشبيه (١٢١) . ويفضـــل الفقهاء القول بأن لله ماهية هى

---

(١١٩) المحصل ص ١١ — ١١٢ ، التلخيص ص ١١٢ ، النسفيـــة ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٣ — ٦٤ ، الخيالى ص ٦٣ — ٦٤ .

(١٢٠) ذهب ابن سينا الى أنه لا حقيقة لله الا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية ، معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ ، التلخيص ص ١١١ — ٢ .

(١٢١) أجمعت المعتزلة على انكار القول بالماهية وأن لله ماهيـــة لا يعلمها العباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ص ٢٥٦ ، فصل فى ابطـــال ما ذهب اليه ضرار من اثبات ماهية لا يعلمها الا الله المحيط ص ١٥٨ — ١٦٠ ، والعجيب أن الخياط يدافع عن المعتزلة فى انكار الماهية . وينسب =

انيته نفســـها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو البارى الا ما أجاب به موسى فرعون . الجواب ليس لدينـا ولا عند « الله » . ومع ذلك فمن ابطـل الماهية فقد أبطل حقيقة اللشىء . ولكن أولى مراتب الاثبات الانية ، اثبات جود الشىء فقط . وفى غير الله اختلفت الانية عن الماهية لاختلاف الاعراض فى المسؤول عنه . ونحن لا نعلم عنه الا ما أجبر به هو عن نفسه (١٢٢) . والحقيقة أن القول بأن له ماهية هى انيته تحصيل حاصل فالماهيـة هى الانية والمطلوب معرفة ما الانية . ولا يمكن أن تكون هى الماهية والا وقعنا فى الدور . ولا يمكن القول بأن « الله » قد وصف نفسه بهذه الصفـات فى كلامه ، فى الوحى ،وأن الانسان انما يصف الله بصفات وصف « الله » نفسه بها وبالتالى تستحيل وقوع الشركة وذلك لان كلام « الله » عن نفسه مختلف عن كلام الانســـان عن « الله » مستعملا كلامه عن نفسه . « الله » من حقه الحديث عن نفســه ولكن الانسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى ولو استعمل حديث « الله » عن نفسه والا اخذ الانسان موقف « الله » . وفى هذا تجاوز لموقف الانسان وزحزحة « لله » عن موقعه . كما أن كلام « الله » عن نفسه واصفا اياها انمـا هو خطاب للانسان ، بصفات انسانية على وجه التقريب ، وبلغة انسانية . لقد استعمل «الله» أيضـا التقريب للافهام وبالتالى كان الوحى لغة انسانية يتحدث بهـا « الله » لتفهيم الانسان . فالشركة واقعة من داخل الوحى بغرض الافهام والتقريب الى الذهن ، وما كان « الله » ليتحدث عن نفسه مباشرة كاشفا

=

ذلك القول الى تشنيع ابن الراوندى الذى يروى دفاعا عن قول ثمامـة بالماهية أن القول بها كفر عند المعتزلة ، الخياط ص ٨٧ ، ويروى ابن الراوندى أن ضرارا وحفصا يقولان بالماهية وكذلك ثمامة وحسين النجار وسفيان بن سختان وبرغوث فى حين ينكر الخياط كون ضرار وحفص من المعتزلة لانهما مشبهان يقولان بالماهية ، وينكر قول ثمامة بالماهية ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(١٢٢) هذا هو قول ابن حزم عندما يساوى بين الانية والماهية ، ويقول انا لا نعـلم الا ما علمه الله وهى أسـماء الله الحسنى لقولـه « ولا يحيطون به علما » حتى اذا علمنا الله فاننا لا نحيط به علما ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٣ — ١٥٥ .

نفسه حتى يراها الانسان مباشرة ودون لغة (١٢٣) . ومادام الانسان قد أعاد قراءة حديث « الله » عن نفسه واصفا اياها فانه لا يوجد ضامن انه يفهم هذا الوصف تماما كما قصده « الله » . اذ يخضع استعماله لوصف الله لنفسه فى الوحى لقواعد التفسير وأصول التاويل . وعادة ما يستعمله الانسان لحسابه الخاص، بتجاربه وفهمه ومعانيه . ولايوجد اى ضمان للتوحيد بين هذا الفهم وقصد « الله » . ان الغاية من حديث « الله » فى الوحى ليس وصف ذات « الله » بل سعادة الانسان ورفاهيته فى هذه الدنيا ، فان قصد « الله » هو الانسان ، وبالتالى يكون حديث الانسان عن « الله » ذاتا وصفاتا وأفعالا انما هو قلب لقصد « الله » من الوحى ، وتغيير لهذا القصد من الانسان الى « الله » ، فاذا كان « الله » لم يأخذ ذاته موضوعا للحديث فكيف يأخذ الانسان « الله » موضوعا لكلامه ؟ ان وصف « الله » نفسه ذاتا وصفاتا وافعالا انما القصد منه اظهار البعد المبدئى المثالى فى شعور الانسان . فذات « الله » انما هو الوعى الخالص ، وصفاته انما هى مجموعة المبادىء التى تنظمها الذات فى اطار معرفى خالص . والافعال انما هى تحقق هذا الوعى المبدئى فى التاريخ . وبالتالى لا تشير الذات والصفات والافعال الى كائن مشخص يعرف كل شىء ، وقادر على كل شىء بل تشير الى هذا البعد النظرى والعملى فى الشعور الانسانى .

وفى الحركات الاصلاحية الحديثة بدات الدعوة الى العود الى الاشياء من جديد ، والتأمل فى الآثار والآيات فى العالم وليس فى كنه الذات (١٢٤) . ولكن ليس السبب فى ذلك قصور العقول عن معرفة كنه

---

(١٢٣) وهذا ما طلبه اليهود ونفاه الله . انظر فى آخر هذا الفصل موضوع الرؤية .

(١٢٤) يستعمل حديث « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » . وتضيف « رسالة التوحيد » « ثم أن الله لم يجعل للانسان حاجة تدعو الى اكتناه شىء من الكائنات وانما حاجة الى معرفة العوارض والخواص » . والمهم هو اتجاه العقل نحوها وذلك عن طريق « النظر الى الخلق يهدى بالضرورة الى المنافع الدنيوية . وأما الفكر فى ذات =

الاشياء بل العود الى العالم واكتشاف قوانينه والقضاء على الاغتراب ، وتحويل النظرة الى خارج العالم دون تشخيص للحقائق . فالحديث عن « الله » يبرز عندما يتوقف الحديث عن العالم ، وتشخيص الحقائق يبدأ عندما يعجز الانسان بعقله عن فهم معانيها المستقلة وبإرادته على تغييرها وتنظيمها وتوجيهها والسيطرة عليها . السؤال عن ماهية « الله » اذن يدل على وعى مغترب فى العالم وهو الوعى المزيف فى حين أن العود الى العالم يكشف عن الوعى بالعالم ، وهو الوعى الصحيح . انه لا يكفى انكار الماهية كما تفعل المعتزلة أو تحريم النظر فى ذات « الله » كما يفعل الفقهاء بل لابد من بيان سبب هذا الانكار وعلة هذا التحريم . ومتى يظهر السؤال عن ذات « الله » وفى أى ظروف اجتماعية وسياسية يتم مثل هذا التساؤل النظرى الخالص ، خاصة وأن لفظ « ذات » فى الوحى يشير الى مضمون الوعى كما يعبر عن الاتجاه والحركة فى المجتمع أو عن لب الاشياء وجوهرها الحسى بعيدا كل البعد عن السؤال النظرى لوعى مغترب (١٢٥) .

=

الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب فى ذاتها وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى ، فهو عبث ومهلكة ، عبث لأنه سعى الى ما لا يدرك ومهلكة لأنه يؤدى الى الخبط فى الاعتقاد ولأنه تحديد ما لا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره » . رسالة التوحيد ص ٤٨ — ٥١ .

(١٢٥) لفظ « الذات » لغويا هو أحد أسماء الخمسة الذى يدل على العلاقة بين شيئين فى صيغة المؤنث المفرد . وقد استعمل فى القرآن مفردا مذكرا مرفوعا « ذو » ٣٥ مرة ، ومنصوبا « ذا » ١٦ مرة ، ومجرورا « ذى » ٢٤ مرة ، ومثنى مذكرا مرفوعا مرتين « ذوا » ومنصوبا مرة « ذوى » وجمع مذكر منصوبا مرة « ذوى » . أما « ذات » فهى مذكورة ٣٠ مرة فى المؤنث المفرد ، ومرتين فى صيغة المثنى ، مرة مرفوعا « ذواتا » ومرة مجرورا « ذواتى » . وهى تشير فى استعمالها الى مضمون الشعور ١٢ مرة فى صيغة « ان الله عليم بذات الصدور » (٣ : ١١٩) ، (٥ : ٧) ، (٣١ : ٢٣) ، أو « والله عليم بذات الصدور » (٣ : ١٥٤) ، (٦٤ : ٤) ، أو « انه عليم بذات الصدور » (٨ : ٤٣) ، (١١ : ٥) ،

=

ثانيا : أوصاف الذات وصفاتها :

وبعد اثبات الذات يبدأ وصفها . فيرتبط بسؤال امكانية العلم بالذات سؤال آخر وهو أخص وصف تتميز به الذات وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها اذا ما تم حصر الصفات ؟ فعلى فرض امكانية العلم بالذات عن طريق آثارها التى تدل عليها فهل يمكن ابتداء من هذه الآثار وصف الذات فى نفسها أو فى غيرها أو فى أفعالها ؟ وهنا يظهر موضوع الصفات الذى أصبح لب التوحيد . ثم تمايزت الصفات عن الاوصاف بعد حصرها وتصنيفها الى نفسية ومعنوية ، سلبية وثبوتية . وعلى الرغم من أنها كلها تقريبا انسانية وتشبيهات وقياس للغائب على الشاهد . ماذا تعنى صفة ؟ هل الصفة شىء ؟ هنا يظهر الحس من جديد ويفرض

=

، ٣٥ : ٣٨) ، (٣٩ : ٧) ، (٤٢ : ٢٤) ، (٦٧ : ١٣) أو « وهو عليم بذات الصدور » (٦٤ : ٤) . والاستعمال الثانى الأكثر شيوعا وصف لصفات الأشياء ١٢ مرة مثل السماء والأرض ، والجنة والنار ، والربوة والحدائق والنخل والافنان مثل « والسماء ذات الحبك » (٥١ : ٧) ، « والسماء ذات البروج » (٨٥ : ١) ، « والسماء ذات الرجع » (٨٦ : ١١) أو الأرض « والأرض ذات الصدع » (٨٦ : ١٢) ، أو الجنة « وبدلناهم بجنتين ذواتى أكل خمط » (٣٤ : ١٦) ، أو النار « سيصلى نارا ذات لهب » (١١١ : ٣) ، « النار ذات الوقود » (٨٥ : ٥) ، أو الربوة « وآويناهما الى ربوة ذات قرار ومعين » (٢٣ : ٥٠) أو الحدائق « فأنبتنا به حدائق ذات بهجة » (٢٧ : ٦٠) ، أو النخل « والنخل ذات الأكمام » (٥٥ : ١١) ، أو الافنان « ذواتا افنان » (٥٥ : ٤٨) ، وهى كلها تشير الى صفات الأشياء الحسية . وقد ينتقل الوصف الى صفات الأفعال للأفراد والمجتمعات ثلاث مرات مثل الحمل فى « وتضع كل ذات حمل حملها » (٢٢ : ٢) ، أو الشوكة فى « وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم » (٨ : ٠٧) ، أو البنيان والعمران « ارم ذات العماد » (٨٩ : ٠٧) . والاستعمال الثالث يشير الى الحركة والاتجاه فى المكان أربع مرات مثل اليمين والشمال فى « وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين ، واذا غربت تقرضهم ذات الشمال » (١٨ : ١٧) ، « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (١٨ : ١٨) ، ويشير استعمال واحد الى العلاقات الاجتماعية مثل « وأصلحوا ذات بينكم » (٨ : ١) ، والغريب أن الفقهاء وفى مقدمتهم ابن حزم لم يقوموا بهذا التحليل للفظ كما فعلوا فى الصفة للتحقيق من شرعيته .

نفســه على التنزيه . فاذا كان التنزيه قد استطاع أن يتخلى عن كل مظهر من مظاهر التشخيص حتى ولو كان ذاتا أو فردا أو غيرا فانه يضعف أمام الحس الذى يجعل الصفة شيئا (١٢٦) . أما اذا اجتمعت الصفات فقد لا تكون بالضرورة أشيــاء لان المجموع يعطى كلا جديدا يستطيع أن يتجاوز الصفة المفردة بصفته ، وهى عملية شعورية ثانية يكون بها الكل أقوى من الجزء . ولا يمكن أن تكون الصفــة الا شيئا مادامت تصف ذاتا موجودة . فالشىء موجود والموجود شىء . ولما كان وصف الصفة بالشىء يوحى بالشيئية المرفوضة فى التجسيم فهل تكون الصفة معنى ؟ المعنى أقرب التصــورات الى التنزيه لان الشىء يوحى بالجسمية فالاجسام وحدها هى الاشــياء فى حين أن المعنى مشخص بل دلالة خاصة (١٢٧) . ولما كان المعنى مجردا ذاتيا والذات حسية موضوعية لم يوف المعنى كل حق الصفة. فاذا لم تكن الصفة شيئا أو معنى فهل هى اسم ؟ وماذا يعنى اسم ؟ الاسم هو اختيــار انسانى للفظ من اللغة العادية للتعبير به عن مضمون شعورى أو للاشارة به الى شىء موجود فى الواقع اذا تم الاتفــاق على ربط هــذا الاسم بهذا المسمى . وعلى هذا النحو يكون التوحيد بين الاسماء والصفات انتقال من اللغة الى الشىء بلا برهان أو من الذات الى الموضــوع دون اتفــاق مسبق على تطابق هذه الاســماء مع تلك المسميات (١٢٨) . فليس كل عالم عالما بالضرورة لمجرد تسميته باسم عالم ، وكل قادر لا يكون قادرا بالضرورة من مجرد تسميته قادرا . هذه المعانى الثلاث لكلمة صفة انمــا تكشف عن صعوبة وصف الذات التى لا يمكن العلم به . وماذا يعنى وصفها

---

(١٢٦) يرى سليمان بن جرير وكذلك الزيدية أن العلم شىء والقدرة شىء والحياة شىء ولكنه لا يقول ان صفاته أشياء فى حين يقول أصحاب الصفات بأن الصفات أشياء وبأن البارى شىء بصفاته مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٣١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(١٢٧) يرى الجبائى أن مجرد معنى الصفة اثبات للذات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ .

(١٢٨) هذا هو موقف أصحاب الحديث وأهل السنة فى القول بأن أسماءه هو هو ، مقالات ج ١ ، ص ١٣ ، ص ٣٢٠ ، وهو أيضــا موقف عبد الله بن كلاب فى التوحيد بين الأسماء والصفات ، مقــالات ج ١ ، ص ٢٣٢ .

بصفـــات تقريبية ؟ هل هذه الصفات تدل على اشياء بالفعل أم تشير الى مجرد معانى ذهنية لا توجد فى الاعيان أم هى مجرد اسماء والفاظ من اللغة للتعبير بها عن مضمون شـــعورى وموقف انسانى خالص فى ظرف اجتماعى وسياسى معين كنوع من الابداع الشعرى او الفكرى ؟

١ ــ تداخل الاوصاف والصفات : ويميز القدماء بين الوصف والسفة. فالوصف للذات والصفة لآثارها ومتعلقاتها ، الوصف لا لمعنى فى حين ان الصفة لمعنى ، الوصف للوجود والصفة نفى أو اثبات . الوصف للنفس والصفة للمعنى ، ومع ذلك يصعب التمييز بين اوصاف الذات وصفاتها . بعض الاوصـــاف تدخل فى الصفات ، وبعض الصفات تدخل فى الاوصاف ، فيتداخلان معا مثل تداخل دليل الوجود (وصف الوجود) وانتفاء الجسمية (وصف القيام بالنفس) مع الصفات المعنوية السبعة (١٢٩) . وقـــد تتداخل بعض أوصاف الذات فى مضمون الايمـــان مع صفاتها (الواحد ، الموجود ، الاول ، القديم) دون فصل بين أوصاف الذات وصفاتهـــا ، والتعرض لمسائل المشابهة والمماثلة والجهـــة دون التعبير عنها بمقولاتها الخاصـــة وهى المخالفة للحوادث والقيام بالنفس بل الاكتفاء بالحديث عن الاستواء وســـائر الصفات الحسية المتنازع عليها (١٣٠) . وقد تذكـــر أوصاف الذات مختلطة بالصفات دون وعى تصورى بالتمييز بينها (قديم ، موجود ، واحد ، شىء ، نفس) ورفض التشبيه (النور ، اليد ، الساق ، الاصبع ، المجىء ، الذهاب ، النزول ، الجسم ، الاستواء على العرش ، المكان ، الرؤية) وعدم استقرار احصـــاء الصفات بعد ، وادخال المتفق عليها (ست أوصاف للذات وسبع لصفاتها) مع المتنـــازع عليها (١٣١) . وقد تدخل اوصـــاف الذات كجزء من اعلان النوايا والتعبير عن بناء الشعور الايمـــانى وكأنها جزء من العقائد دون اية قسمة نظرية الى اوصاف وصفات ودون اى بناء نظرى للذات . وتعتمد هذه العواطف الايمانية على الشواهد

---

(١٢٩) اللمع ص ١٧ ــ ٣١ ، الابانة ص ٣١ ــ ٣٩ .

(١٣٠) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ــ ٢٥ ، بحر الكلام ص ٢ ــ ٣ .

(١٣١) بحر الكلام ص ١٧ ــ ١٩ .

النقلية والآيات القرآنية (١٣٢) . وفى شرح أصـــل التوحيد ، تذكر بعض أوصاف الذات دون ذكر لهـــا مثل الوحدانية ، والتنزيه ، وانكار الرؤية والقدم ودون احصــــاء لها أو للصفات دون بناء عقلى محكم حتى عنـــد النزعات العقلية (١٣٣) . وقد لا تذكر المسألة كلية ، مسألة الذات والصفات ولكن تذكر النظريات العـــامة مثل التوحيد ، ويذكر فيه وصف الواحد ، وابطـــال التشبيه ، ورفض جميع صوره كاثبات الصور والجهة وجعل « الله » محلا للحوادث ، والحديث عن الجهة والقيام بالنفس والدخـــول والخروج (١٣٤) . وقد تأتى الاوصاف والصفات فى صيغة مسائل ، فتظهر أوصـــاف الذات دون تمييز بينهـــا وبين الصفات . وتظهر دون احصـــاء (اثنى عشر) ، ولا يراعى الترتيب . فيأتى الوجود بعد القدم والبقـــاء . وتضاف أوصاف مثل اضـــافة الشىء الى الوجود ، ويفصل بين الحـــلول والاتحاد ، الاول ضد النصارى والثانى ضد الصوفية . ويعاد القدم للذات وللصفات (ضد الكرامية) . ثم تظهر نفس الصفات الحسية (الالـــوان والروائح والطعوم) والانفعالية (اللذة والالم) مما يكشـــف عن عنصر التشبيه الوجدانى (١٣٥) . ويتم المزج بين أوصـــاف الذات وصفاتهـــا عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء(١٣٦) . ففى مصنفات العقائد المتأخرة يخلط بين أوصاف الذات وصفاتها ، ولا يتم حصرها أو احصاؤها ، ومع ذلك يمكن التمييز بينهـــا . فتتداخل أوصاف الواحد والقديم مـــع الصفات المعنوية السبع على أنها صفات أفعال ثم تتلوها صفات السلوب دون احصـــاء أو عد مع أنهـــا تبلغ الاربع عشرة صفة ، تتلوها الصفات السبع من جديد ، ثم يأتى جواز الرؤية فى النهاية (١٣٧) . وقد تذكـــر

---

(١٣٢) بحر الكلام ص ٢ — ٣ وذلك مثل « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » ففيها اثبات الوجـــود والوحدانية ضد المشبهة والمجسمة . ويتضح ذلك عادة فى « البسملات » .

(١٣٣) الانتصـــار ص ٥ — ١١ .

(١٣٤) نهاية الاقدام ص ٩٠ — ١٠٢ ، ص ١٠٩ — ١٢٢ .

(١٣٥) المسائل ص ٣٤٢ — ٣٦٠ .

(١٣٦) النظامية ص ١٦ — ٢٩ ، الغيث ص ٣ .

(١٣٧) النسفية ص ٥٢ — ٦٨ ، ص ٩١ — ٩٤ .

الصفات بلا احصــاء أو تقنين واهمها القدم والوجود والكمال تتخللهـ الصفات المعنوية السبعة ثم تأتى أوصاف السلب وتنزيه الذات من النقائص كالشبه والمثل والشريك والظهير والحلول والحدوث والاتحــاد والجــوهر والعرض والجسم الحيز والجهــة والحركة والانتقال . وتنتفى عنه ايضا مضــادات الصفات المعنويةالسبعة كالجهل والكذب ثم تأتى الــرؤية فى النهــاية . وبعد الافعــال تظهر أوصاف الذات من جديد على انها واحدة، فالذات غير متبعض ولا متجزأ ، ولا حد له ، ولا نهــاية له من اجل التركيز على وحدة الذات مع أوصافها وصفاتها (١٣٨) . كل ذلك يدل على أمرين : الاول أن التمايز بين الاوصـــاف والصفات انمــا نشأ متأخرا . اما فى البداية فقد كانت كلها محاولات لوصف الذات . ثانيا ان التمييز بين انواعها وتصنيفهــا ثم عدها واحصاءها لم يستقر الا متأخرا مما يدل على ان البداية كانت مجزد محاولات واجتهادات صرفة قبل أن يظهر البناء العقلى المحكم نتيجــة للتطور ولتعدد الاجتهادات .

٢ — تبادل الصدارة بين الاوصاف والصفات : ويصعب ايضا ايجاد علاقة متوازنة بين الاوصاف والصفــات . فاحيانا تكون الصدارة للاوصاف على الصفــات فتكون الاوصاف هى الغالبة ، واحيانا اخرى تكون الصدارة للصفات على الاوصاف فتكون الصفات هى الغالبة . ففى صدارة الاوصاف على الصفات تبدو الاوصاف أهم من الصفات بكثير خاصة فى مضادات الاوصــاف من تشبيه وتجسيم وثنوية ، وكأن الصفات مشــكلة تاليــة للاوصاف وذلك لنقص النظريات المعارضة فيها (١٣٩) . ولاول مرة تذكر أوصاف الذات فى معرض نفى التأليه والتجسيم والتشبيه دون ذكر براهين ايجابية عليهــا الا من نهايات دليل الحدوث فى أن الحوادث لابد لها من

---

(١٣٨) العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٦ — ٣٠١ ، جـ ٢ ، ص ٢ — ١٨١ ، ص ٢١٧ — ٢٢٢ .

(١٣٩) هذا هو موقف الباقلانى فى « التمهيد » اذ لا تتعدى الصفات ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٥٢ — ١٦٠ فى حين ان الأوصاف تشمل ص ٤٦ (فى أن صانع العالم واحد) ، ص ٥٢ — ٩٦ (فى رفض الثنائية وجوهر النصارى والاتحاد) ، ص ١٤٨ — ١٥٢ (فى التجسيم) .

محدث أو أن صـــانع الحوادث أحدثها من لا شيء وذلك فى باب « معرفة الصانع ومعرفة نعوته الذاتية » . فسميت أوصاف الذات النعوت الذاتية فى مقابل الصفـــات المعنوية السبعة وهى الصفات القائمة بالاله . وتظهر أو صفات الذات بلا احصاء أو ترتيب (القدم ، الوجود ، القيام بالنفس ، الوحدانية ، المخالفة للحوادث) . لا يوجد عدد محدد لاوصـــاف الذات ولكنهـــا تتداخل مع صفاتها . فالبقاء مثلا يدخل مع الصفات المعنوية مـــع بقاء الصفات ، ويشك فى صفة القدم (١٤٠) . وقد يتركز الموضوع كله فى تنزيه الله عن الجسمية بعد مقدمات ثلاث لاثبات الوجـــود ونفى الجسمية عنه ، ويدخل فيها نفى الحيز والجهة ، وفى تأويل المتشابهات لنفى الجسمية. وفى تقرير مذهب السلف أيضـــا تنفى الجسمية والتشبيه ، ويدخل فى ذلك نفى اليد والعين .. الخ . أو الانفعالات كالفرح والحياء .. الخ . ولا تظهر من أوصـــاف الذات الا النفس على معنى التشبيه (١٤١) . وفى معـــرض النظريات والتصورات المخالفة تظهر أوصاف الذات بطريق الضد . فبنفى التشبيه يذكر استحـــالة كونه جسما ، وتقدســـه عن الجهات والمحاذيات ، واستحالة كونه عرضا ، واستحالة كونه جوهرا ، وتأويل آيات التشبيه والتجسيم ، واثبات الواحد ، واثبات القديم مع القدرة والعلم والحياة(١٤٢). ويزداد ذكر أوصـــاف الذات فى المؤلفات المتأخرة بعد القرن الخامس وكأن مشـــكلة الصفات هى التى عمت التوحيد فى القرون الاولى ردا للتشبيه والتجسيم فلما انتصر التنزيه ظهرت أوصاف الذات . وقد تذكر أوصـــاف الذات ، القدم ، بعد تقسيم العالم الى محدث وقديم ثم الوجود ثم الواحد ، وأنه شيء ، وأنه نفس ، وأن له يد وأصـــابع وساق ، ولا يجوز وصفـــه بالمجيء أو النزول . ويذكر الاستواء ونفى المكان واثبـــات الرؤية ، ويذكر

---

(١٤٠) هذا هو موقف البغدادى فى « أصول الدين » ص ٦٨ — ٨٨ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(١٤١) هذا هو موقف الرازى فى « أساس التقديس » ، ص ٣ — ٧٤ .

(١٤٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٢ ، الارشاد ص ٣٤٥ — ٦٢٥ .

كل ذلك دون بنـــاء نظرى أو تصورى (١٤٣) . وفى بعض الموســـوعات المتأخرة لا تظهر مسألة الصفات على الاطلاق فى حين تظهر الاوصاف . ولا تظهر الا بعض المسائل النظرية من مقدمات الصفات كالصفة والموصوف والعلة والمعلول والوحدة والكثرة مما يوحى باننا ما زلنا بصدد الامـــور الاعتبارية ، فى عالم الاذهان ، ولم نخرج بعد الى عالم الاعيان(١٤٤) . وقد لا تظهر الصفات الا مرة واحدة عرضا فى نطاق ذكر صفات التشبيـه الا القرآن (١٤٥) .

وفى صدارة الصفات على الأوصاف تذكر صفات الذات قبل أوصافها مما يدل على تراجع أهمية الأوصاف وتصدر الصفات . وتغلب صفـة الوحدانية على غيرها فى باب مستقل وتكون أول الأوصـــاف . ثم يأتى ابطال التشبيه تحت أحكام العقل الثلاثة ، وفى ابطال التشبيه تدخـل المخالفة للحوادث(١٤٦) . وعندما تتصـــدر مباحث التوحيد ادلة اثبـات الصانع تأتى صفة الوحدانية وادلتها ثم تأتى الصفات السبع دون احصاء كذلك . تتصدر الصفات على الأوصاف ، وتأتى الأوصاف بطريق انشائى تعبر عن الكمال دون بناء نظرى أو تصور محكم مثل الكمال وتنزهه عـن النقص ، وعدم كونه جسما وجوهرا وعرضا وفى مكان وفى جهة ، وعدم اتصافه بالكيفيات المحسوسة ، وتنزهه عن الاتحاد والحلول ، وتنزهـه

---

(١٤٣) بحر الكلام ص ١٧ — ٢٩ .

(١٤٤) يقول الهروى الحفيد « ذكروا الصفة مع الموصـــوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية أقول : هذا التوجيه لا يلائم الأشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخـــالق ومنها ما هو لا عين ولا غير كالعلم » الدر النضيد ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(١٤٥) يقول أبو المعين النسفى « واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والارادة والكلام » ، بحر الكلام ص ١٩ ، ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٤٦) غاية المرام ص ٢٥ — ٢٠٠ ، ويتحدث الآمدى عن القـــانون الثانى « فى اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها » ص ٢٧ — ١٣٣ .

عن الزمان وعن الحدوث وعن الأولية والآخرية . ويذكر البقـاء والقدم من الصفات المختلف فيها مع التكوين وتنتهى بالرؤية . وعلى هذا النحو سارت الدراسات الثانوية للمعاصرين فجاءت أوصاف الذات بعد صفاتها ، وغلب عليهـا التقسيم حسب الفـرق أو الأشخـاص وليس حسب الموضوعات(١٤٧) . وفى المصنفات الاعتزالية تتصدر الصفات الأوصـاف دون احصاء لها . تشرح الأوصاف وتحلل دون عد وذلك يدخل فى علوم التوحيد . يظهر الوجـود مع الصفـات الخمس (اذ أن الكلام والارادة داخلان فى العدل) . وفى الأضداد يذكر العدم وهو ما يستحيل عليه . ويذكر الواحد فى فصل مستقل ويرد فيه على النصارى . كما تذكر صفات السلوب التى يجب نفيها عن الاله مثل نفى الحاجة والجسمية والعرض والرؤية . ويذكر البقاء مع القدم دون أن يكون صفة خاصة(١٤٨) . وقد لا تذكر أوصاف الذات لاعتراضات على وصف الوصف والنعت والصفة ولكن ينفى التشبيه والجسمية والحركة والمكان والجـوهر والعرض ، ويوضح معانى المكان والاستواء ، ونفى الأسماء والصفات غير التوقيفية كالقديم ، والتوحيد بين النفس والذات على أنهما الأمر والخبر ، واثبات الماهية على انها انية ، واعادة تأويل الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصبع والنزول والرؤية ، واثبات الواحد اثباتا انشائيا لا تصوريا(١٤٩). والسؤال الآن : هل تكشف الاعتراضات على اللغة والمصطلحات والألفاظ عن اعتراضات جوهرية على تصورات التوحيد ووصف الذات على هـذا النحو وعلى امكانية العلم بها ؟ هل اللغة موضوعة يمكن تغييرها ؟ هل هى تقريبية ظنية لا تلغى المسافة بينها وبين المعانى والمدلولات ؟

---

(١٤٧) التحقيق التام ص ٤٨ — ١٠٦ .

(١٤٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ — ١٣٠ ، ومع أن الأجزاء الثلاثة الأولى للكتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » للقاضى عبد الجبار مفقودة ، وهى عن الذات والصفات الا أن الجزء الرابع عن نفى الرؤية ، والخامس عن الوحدانية . وهو بالقياس الى « شرح الأصول الخمسة » والى « المحيط بالتكليف » يكشف ايضا عن الموقف الاعتزالى وهو صدارة الصفات على الأوصاف دون احصاء للأوصاف ، المغنى جـ ٤ ، رؤية البارى .

(١٤٩) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٠ — ١٤٤ .

٣ — تصنيف الأوصاف والصفات : ويبدو أن التمييز بين الأوصاف والصفات انما كان فى حد ذاته بداية لتصنيفها جميعا . فالأوصاف ليست لمعانى فى حين أن الصفات لمعانى وكأن الوصف هو الشىء والصفات هى مظاهره ، أو أن الوصف هو الجوهر والصفات هى الأعراض ، علاقة حامل بمحمول . والسؤال الآن : كيف يتخلى علم أصول الدين بعد تأسيسه لنظرية العلم التى تقوم على وجوب النظر وأوائل العقول عن المعنى ويجعل الأوصاف موضوعة لا لمعنى ؟

ثم انتقل التصنيف الى صفات نفسية وصفات معنوية الأولى أوصاف والثانية صفات ، وهى أولى المحاولات المستقرة لتصنيف الصفات . الصفات النفسية هى أوصاف الذات فى نفسها بينما الصفات المعنوية هى صفات الذات فى علاقتها بالغير . الأولى صفات لازمة للنفس دون تعليل بعلل قائمة فيها فى حين ان الثانية احكام ثابتة للذات المعلل بعلل قائمة بها(١٥٠) . وكلاهما يجب « لله » ، الأولى مثل عدم التحيز ، والثانية مثل العلم . وتسمى الصفات النفسية أحيانا الصفات الوجودية اى المتعلقة بوجود الذات(١٥١) . وقد كان اثبات الصفات المعنوية خطوة متوسطة بين الذات الخالية من الصفات واثبات صفات التشبيه ، وتسمى الصفات القائمة بالاله فى مقابل أوصاف الصانع فى ذاته(١٥٢) . والسؤال الآن : كيف يتم استبعاد مبحث العلة والمعلول من الصفات النفسية وتبقى غير معللة فيبطل التعليل ؟ يبدو أن علم أصول الدين يبدأ فى التنازل عن بعض مقدماته النظرية سواء فى نظرية العلم أم فى نظرية الوجود ، تاركا الاحكام النظرية الى سيادة الايمان التقليدى .

---

(١٥٠) يشرح امام الحرمين هذا التمييز قائلا « القول فيما يجب لله من الصفات . اعلم أن صفات سبحانه منها نفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف . والصفات المعنوية هى الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف » ، الارشاد ص ٣٠ .

(١٥١) القاعدة الثانية ، فى اثبات الصفات النفسية ، غاية المرام ص ٣٨ — ٥١ ، وتسمى أحيانا الصفات الوجودية ، المواقف ص ٤٧٩ .

(١٥٢) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

ثم يتحول التصنيف لأول مرة فى القرن السادس الى صفات سلبية وصفات ثبوتية . السلبية هى أوصاف الذات الست ، والثبوتية هى صفاتها السبع . الصفات السلبية تنفى التشبيه والتجسيم ، والصفات الثبوتية التنزيه . وقد يتم ضم التصنيفين السابقين معا وتسمى الصفة الأولى وهى الوجود نفسية والصفات الخمس لأخرى سلبية مما يدل على ان الوجود تجربة نفسية وأن الصفات الخمس الأخرى تتحدد سلبا وليس فقط المخالفة للحوادث ، فالقدم ضد الحدوث ، والبقاء ضد الفناء ، والقيام بالنفس ضد ليس فى محل ، والوحدانية ضد الشرك والتعدد : بل ان الصفة النفسية الأولى وهى صفة الوجود هى أيضا نفى للضد وهو العدم(١٥٣) . وعلى هذا النحو يمكن الانتهاء الى أن أوصاف الذات است كلها سلبية وانه لا توجد أية صفة ثبوتية يمكن وصف الذات بها . وبالتالى لا يمكن الحديث عن «الله» الا سلبا(١٥٤) . ويكون النفى أساس الاثبات ليس فقط على مستوى الالفاظ والقضايا أى على مستوى اللغة والخطاب ولكن أيضا كموقف انسانى وكتجربة بشرية تعبر عن وضع الانسان فى العالم ووعيه به وفعله فيه نجاحا أم فشلا . وفى حقيقة الامر أن هذه الصفات كلها بانواعها الوجودية والثبوتية والسلبية النافية كلها تقريبية ، محاولات للذهن الانسانى أن يصف ما لا يمكن العلم به وهو الذات . بل ان بعض الصفات السلبية تكشف الجانب الانسانى الارادى الحسى الخالص مثل استحالة اللذة والالم والطعوم والروائح . كل هذه الاوصاف من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج(١٥٥) . تعبر عن مواقف فى اللغة . كما أنها تكشف عن وضع نفسى اجتماعى للوعى بالذات وبالعالم يقوم على التعظيم والتبجيل للحق الضائع وللامام الغائب .

---

(١٥٣) السنوسية ص ٢ — ٣ ، أوصاف الذات هى الصفات السلبية وصفاتها الثبوتية المحصل ص ١١٦ .

(١٥٤) قال بعض الأصحاب انه لابد من صفة وجودية اذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية المنفية ، غاية المرام ص ١٣٤ .

(١٥٥) « ان القدم والبقاء من الأمور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج » ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ .

٤ — **احصاء الصفات** : وتطلق الصفات احيانا بالتغليب على الصفات والأوصاف معا . ولم يستقر احصاء الأوصاف والصفات فى ست الا فى مرحلة اكتمال بناء العلم فى القرنين السابع والثامن بل واستمر الخلاف فى العد والاحصاء حتى العقائد المتأخـرة التى انتظمت فى أحكام العقـل الثلاثة . فمع قسمة الصفات الى نفسية ومعنوية ، الأولى للذات والثانية للصفات لم يظهر احصاء تام للأولى ولكن يذكر الوجود باستحالة العدم ، والقدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث (ويدخل فيها ما يستحيل اتصاف الله به : فى أنه ليس جسما ، وعدم قبول الاعراض ، واستحالة كونه جوهرا) ، والوحدانية ، وهى خمس صفات . اما البقـاء وهى الصفة السادسة كمـا ظهرت عند المتأخرين فتدخـل ضمن الصفـات المعنوية(١٥٦) . وقد تظهر الصفات السلبية بلا عد او احصـاء ست صفات : نفى التحيز ، والحلول ، والجهة ، وقيام الحوادث ، واستحالة اللذة والالم ، واستحالة الطعوم والروائح . وتاتى صفة البقاء بعد الصفات الثبوتية ، وتأتى صفة الرؤية فى نهاية المطاف وبعدها صفة الواحـدية فيكون المجموع ثمانى صفات(١٥٧) . ولم يبدأ الاحصاء الا منذ القـرن الخامس فتظهر الصفات على أنها عشرة ، خمس ايجابية : الوجـود ، والقدم ، والبقاء ، والرؤية ، والوحدانية ، وخمس سلبية : ليس بجوهر ، ليس بجسم ، ليس بعرض ، ليس له جهة مخصوصة ، منزه عن العرش ، ودون فصل نظرى بين الايجـاب والسلب . وقد ابقى فيمـا بعد على الصفات الثلاث الأولى ، الوجود والقدم والبقاء ، وضمت الصفات الثلاث التالية : ليس بجوهر ، وليس بجسم ، وليس بعرض فى صفة رابعـة واحدة هى المخالفة للحوادث . كمـا ضمت الصفتان : ليس له جهـة ومنزه عـن الاستقرار على العرش فى صفة واحـدة خامسة ، القيـام بالنفس .وأبقى على الصفة السادسة ، الوحدانية ، بعد ادخـال الرؤية فى الجواز(١٥٨) . ويستمر الوضع كذلك فى القرنين السادس والسابع

---

(١٥٦) الارشاد ص ٣٠ — ٦٠ ، ص ٨٧ .

(١٥٧) المحصل ص ١٢٦ ، ص ١٣٦ — ١٤٠ .

(١٥٨) الاقتصاد ص ١٥ — ٤٤ .

فتجعل أوصاف الذات فى التنزيهات فى خمسة أوصاف : نفى المماثلة والجسمية مع الجهة والاتحاد مع الحلول والقيام بالحوادث والأعراض المحسوسة . ثم يظهر التوحيد فى صفة مستقلة لأهميتها . ثم يظهر البقاء كوصف مختلف عليه ، ويوضع مع صفات التشبيه كالسمع والبصر والكلام وغيرها مثل الاستواء واليد والوجه والعين ، ثم تذكر الرؤية فى هذا النطاق(١٥٩) . وفى القرن الثامن حيث يكتمل العلم تم قسمة الصفات الى سلبية ووجودية . يدخل الوجود ضمن دليل الحدوث والامكان ، وتوضع صفتا القدم والبقاء مع الصفات المتنازع عليها كصفات التشبيه والاستواء واليد ... الخ . وتذكر مقدمتان للذات عن مخالفتها لسائر الذوات وعن صلة الوجود بالماهية . ثم يأتى التنزيه فى سبعة أوصاف : نفى الجهة والمكان ونفى الجسم ، ونفى الجوهر والعرض ، ونفى الزمان ، ونفى الاتحاد للذات والحلول للصفات ، ونفى الحدوث عن الذات ، ونفى الأعراض المحسوسة . ثم تأتى صفة الوحدانية منفردة فى باب مستقل . وبعد الصفات السبع التى تسمى وجودية تأتى الرؤية فى موضوع آخر وبعدها العلم بحقيقة الله فى الجواز(١٦٠) . واخيرا ينتظم الوصف كله تصنيفا واحصاء وعدا عندما تظهر أحكام العقل الثلاثة الوجوب والاستحالة والامكان ، وبتعبير آخر الضرورة والامتناع والجواز . فكل الأوصاف المستحيلة مثل التجسيم والتشبيه والتعطيل تدخل فى حكم الاستحالة ، وكل الصفات مثل العلم والقدرة والحياة .. الخ تدخل فى حكم الوجوب . وكل الصفات مثل الرؤية والماهية تدخل فى حكم الامكان . وظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر(١٦١) . فالواجب « لله » عشرون صفة . أوصاف الذات الست هى : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوحدانية . وأوصاف الذات السبع مرة اسم فاعل

---

(١٥٩) طوالع الأنوار ص ١٠١ — ١٨٩ .

(١٦٠) المواقف ص ٢٦٩ — ٣١١ .

(١٦١) هذا هو موقف الجوينى فى « العقيدة النظامية » ، ويبدو أنه أول من بدأ صياغة أحكام العقل الثلاثة ، النظامية ص ١٤ — ٢٩ ، الارشاد ص ٢٩ ، السنوسية ص ٦ — ٧ .

(عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد) ومرة كاسم فعل (علم ، قدرة ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، ارادة) . فهى سبعة مضروبة فى اثنين (عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بارادة)(١٦٢) . وقد يكون الواجب « لله » ثلاث عشرة صفة ، ستة أوصاف للذات واضدادها وصفة الجواز ، جواز الفعل والترك(١٦٣) . وقد تنقسم الواجبات العشرون الى اربعة أنواع من الصفات : نفسية لأنها تدل على نفس الذات ، وسلبية لأن كل واحدة دلت على سلب لا يليق بأمر « الله » ، ومعان لأن كل واحدة لها معنى وهو وجه قائم بذات الله ، ومعنوية لأنها فرع من المعانى . الصفة النفسية واحدة وهو الوجود ، والسلبية خمس : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية . والمعانى سبع : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . والمعنوية سبع : كونه قادرا ، مريدا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلما(١٦٤) .

والمستحيل فى « الله » عشرون صفة هى أضداد صفات الوجوب بالرغم من وجود بعض أوصاف الذات سلبا من قبل مثل المخالفة للحوادث . ست منها لأوصاف الذات وهى : استحالة العدم ، والحدوث ، والفناء ، والمشابهة للحوادث ، والقيام فى محل ، والشرك والتعدد . وسبع منها للصفات كاسم فاعل وهى استحالة أن يكون جاهلا ، عاجزا ، ميتا ، أصم ، أعمى ، أبكم ، مغرضا . وسبع منها للصفات كأسماء وهى : استحالة الجهل ، والعجز ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والهوى . فهى أيضا سبعة مضروبة فى اثنين . فيستحيل أن يكون جاهلا

---

(١٦٢) غاية المرام ص ٣٨ — ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، العقيدة التوحيدية ص ٢ — ٣ ، ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، كفاية العوام ص ٢٥ — ٦٩ ، الجوهرة ص ١٠ — ١٢ ، الخريدة ص ١٨ — ٢٣ ، جامع زبد العقائد ص ٢ ، وسيلة العبيد ص ١٦ — ١٨ ، الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٣) الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٤) جامع زبد العقائد ص ١٢ — ١٤ .

بجهل ، عاجزا بعجز ، ميتا بموت ، أصم بصمم ، أعمى بعمى ، أبكم ببكم ، مغرضا بهوى(١٦٥) .

والجواز « لله » أمر واحد هى الرؤية . ولما كان الجــواز يعنى الوجوب أو الاستحالة فليس له ضد ، ولا ينقسم الى اسم فاعل والى اسم فعل(١٦٦) . وقد يأتى موضوع العدل مع الرؤية فى الجواز(١٦٧) . ولكن فى العقائد المتأخرة تسقط الرؤية ويوضع بدلها جواز الفعل والترك وهو موضوع العدل أو ما تبقى من نظرية الأفعال ، ولا تظهر الا كمشكلة من مشاكل التوحيد الأربع أو كجزاء لأصحاب العقيدة(١٦٨) . ومع الجواز تظهر صفة العرش مع الأخرويات لا لاحتياجها بل للايمان بها(١٦٩) .

وقد طبقت أحكام العقل الثلاثة فى العقائد المتأخرة ليس فقط على قطبها الأول وهو « الله » بل أيضا على قطبها الثانى وهو الرســول . فوجبت له أربع صفات ، واستحالت عليه أربع صفات ، وجازت له صفة واحدة . وبالتالى يكون على المسلم أن يؤمن بخمسين عقيدة ، واحدا وأربعين فى الله ، وتسعا فى الرسول !(١٧٠) . وقد ينشأ الخلاف فى العقائد حول

---

(١٦٥) السنوسية ص ٢ — ٣ ، النظامية ص ١٤ — ١٦ ، كفاية العوام ص ٦٠ — ٦١ ، الجوهرة ص ١٠ — ١٢ ، الخريدة ص ١٨ — ٢٣ ، جامع زبد العقائد ص ٢ — ٥ ، وسيلة العبيد ص ١٦ — ١٨ ، الحصون ص ٩ — ١٠ .

(١٦٦) يزيد الايجى صفة ثانية جائزة وهى امكانيــة العلم بهــا ، المواقف ص ٣١٠ — ٣١١ .

(١٦٧) وسيلة العبيد ص ١١ ، ص ٦ — ١٨ ، ص ٣٤ ، ص ٤٥ .

(١٦٨) العقيدة التوحيدية ص ٦ — ٩ ، ص ١٢ — ١٣ ، السنوسية ص ٦ — ٧ ، كفاية العوام ص ٢٥ ، ص ٢٥ — ٦٩ ، الباجورى ص ٣ — ٥ ، جامع زبد العقائد ص ٤ — ٥ ، ص ٢٨ .

(١٦٩) الجوهرة ص ١٠ .

(١٧٠) كفاية العوام ص ٢٥ ، أنظر أيضــا الفصل الثانى ، بناء

الرسول ، وتقل من تسع الى سبع ، ويكون المجموع ثمان واربعين عقيدة تستنبط كلها من « لا اله الا الله محمد رسول الله » . اذ تعنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه اليه(١٧١) . وقد يغيب البناء بعد ذلك وتتقطع مسائل التوحيد فى مشكلات مثل الوجود بلا مكان والرؤية بلا جهة ، والكلام بلا حرف وصوت وكان الأمر موضع دهشة وعجب أو عجز وضعف ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام نحو العالم ثم احجام عنه(١٧٢) . وتنتهى صفات الذات كنظرية عقلية وتتحول الى واجب يؤمن به أو عقيدة ، ويفقد الوحى طابع النظرية الخالص ، وتستسلم نظرية العلم الأولى .

وهكذا يتطور تصور الصفات من المتقدمين الى المتأخرين . فاذا استطاع المتقدمون تصور الذات على انها اسم لواجب الوجود واوصافه ، ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز له فانه اصبح عند المتأخرين « المستغنى عن كل ما سواه المفتقر اليه كل ما عداه » ، مما يوحى بعلاقة الأدنى بالأعلى التى ورثناها حتى الآن . ولا مانع من ان يكون فى الاستغناء والافتقار وجوب واستحالة(١٧٣) . تتحول أحكام العقل الثلاثة الى علاقة الاستغناء بالافتقار ، وهى علاقة عبادة ، ويصبح واجب الوجود هو المستحق للعبادة . ثم يفسر التوحيد كله بتحليل « لا اله الا الله » وتحديد معنى الالوهية باستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وهذا استغناء طرف وافتقار طرف آخر مما اعطى عصرنا الاعتماد الكلى على المجهول واستغناء المجهول عن العالمين . يصاغ التوحيد كله فى هذه العلاقة الآحادية الطرف . فأوصاف الذات الستة وهى أوصاف السلوب تعنى استغناءه عن كل ما سواه . وتدخل كل الأوصاف فى هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأطراف بما فى ذلك حدوث العالم الذى يعنى ايضا

---

(١٧١) السنوية ص ٢ — ٣ ، جامع زبد العقائد ص ٢٢ — ٢٤ .

(١٧٢) جامع زبد العقائد ص ٨ — ٩ .

(١٧٣) جامع زبد العقائد ص ٢٥ ، ص ٢٩ ، فى الاستغناء واجبات احدى عشر واضدادها وجائز واحد وفى الافتقار واجبات تسعة ومستحيلات تسعة ، السنوسية ص ٧ .

استغناءه عن كل ما سواه . كانت الالوهية أولا واجب الوجـود عندما كان العصر عصر قوة واستقـرار ثم اصبحت مصدرا للعـون فى عصر الاضمحلال والتخلف وفى مجتمع العوز والفقر والحاجة حتى اصبحت علاقة الاستغناء بالافتقار عند القدماء تمثل اكبر دعامة فى عصرنا للعلاقة بين الأغنياء والفقراء .

وفى الحركات الاصلاحية الحديثة يتم تحويل التصور النظرى للذات وللصفات الى جهد عملى وتحقيق وممارسة فلا تظهر الابنية أو التصنيفات أو العد والاحصاء للأوصاف والصفات . ويصبح التوحيد هو « حق الله على العبيد » وما يتطلبه من عمل وهـو فى نفس الوقت واجب العبيد . تظهر بعض المسائل القديمة كعقائد ايمان ، وتصـاغ بعض العبـارات الانشائية التى تمس الذات والصفات دون بناء مذهبى مثل النهى عـن الشرك . فالتوحيد عملية التوحيد ايقافا للشرك فى السلوك العملى للأفراد . فكأن حركة الاصلاح تنشأ من صفة الوحدانية بنفى ضدها وهو الشرك . والشرك هو الشرك العملى وليس مجرد الرد على الثنوية . ولا يظهـر الا نادرا ، مرتين أو ثلاثا ، ذكر الصفات المعنوية الحسية كاليد والعرش فى آخر « كتاب التوحيد »(١٧٤) . والسؤال الآن : اذا كان التوحيد هو حق « الله » على العبيد فأين واجب العبيد بالنسبة الى « الله » ؟ وأين حق العبيد بالنسبة للأئمة والحكام وحق البشر على أولى الأمر ؟ وأين واجب الأئمة والحكام بالنسبة للعبيد ؟ نظرا لغياب هذا التساؤل تحولت الحركة الاصلاحية فى الواقع الى نظام تسلطى يقوم على حـكم الفرد المطلق والذى يدين له الجميع بالطاعة والولاء . وفى حركة اصلاحيـة أخرى أكثر استنارة تسقط نظرية الذات والصفات والأفعال ويتم الانتقال

---

(١٧٤) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » فى حديثه عن الشرك والنهى وعن رواتب الناس فى التوحيد والشرك الأصغر والشرك الاكبر واثبات الصفات خلافا للاشعرية دون ما خوف من الوقوع فى الحشوية . فيذكر مثلا اثبات الصفات اطلاقا خلافا للأشـعرية كتاب التوحيد ص ٥ ، اثبات الصـفات خلافا للأشعرية المعطلة ص ٣٧ ، باب من جحد شيئا من الأسـماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شىء من الأسماء والصفات ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

من أحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل الى ذكر أوصاف الواجب فى نفس الاتساق الوجودى . فلا يذكر الا القدم والبقاء وهو التركيب . وتذكر صفات الذات قبل أوصافها . ومن الأوصاف لا تذكر الا الوحدة . ثم ينتهى مبحث الصفات فى بيان استحالة معرفة كنه الله . ثم يتوارى التوحيد كله أمام النبوة وهى الرسالة العامة(١٧٥) .

وفى حقيقة الأمر ليس للصفات بنية ولا احصاء بل تعبر عن أفضل ما لدي الانسان من صفات تزيد أو تنقص . وقد عرض القدماء للمسألة دون تطويرها وذلك بالسؤال عن أقصى وصف تتميز به الذات وهل هناك

---

(١٧٥) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٤١ ، ص ٤٨ — ٥٢ ، ويقول صاحب الرسالة : « الكلام فى الصفات اجمالا . لا ريب ان هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهى والاستحالة الى الاكتناه شاملان لها . فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ، ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب الا بتوجيه النظر الي المصنوع لينفذ منه الى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها . فالذى يوجبه علينا الايمان هو أن نعلم أنه موجود ، لا يشبه الكائنات ، أزلى أبدى ، حى عالم ، مريد قادر ، متفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه . اما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤن التى اختلفت فيها النظار ، وتفرقت فيها المذاهب ، فمما لا يجوز الخوض فيه . اذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل اليه . والاستدلال على شىء منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتعزير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة . ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقى . وانما تلك مذاهب فلسفية ان لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق الى مقنع . فما علينا الا الوقوف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين » . رسالة التوحيد ص ٥١ — ٥٢ .

صفات أخرى لا نعلمها اذا ما تم حصر الصفات السلبية والثبوتية(١٧٦) . لقد منعه البعض لأنها لو كانت صفة كمال فعدمها نقص ، ولو كانت صفة نقص فثبوتها ممتنع . وقد فضل البعض الآخر التوقف عن الحصر(١٧٧) . والحقيقة أنها لا حصر لها لا صفات ولا أسماء . فالكل يتوقف على مدى قدرة الانسان على التأليه أى على تحويل ذاته الى مثال ووصفها بأفضل ما لديه من مثل عليا يسعى الى تحقيقهـا ولم تتحقق بعد . فالكمـالات لا نهاية لها . وهذا هو السبب فيما توحى به الصفات من كونها انسانية تقريبية . هى صفات واحدة سواء اطلقت على « الله » أم على الانسان . ولا توجد صفة واحدة يطلقها الانسان على « الله » تكون خاصـة به وحده حتى القدم والبقاء والغنى وأوصاف الذات كلها فالانسان موجود ، قديم ، باق ، مخالف للحوادث لأنه يتعالى ويفارق ، لا فى محل من حيث هو شعور واحد . اما اثبات الاشتراك ثم التمييز فى كيفية الاستحقـاق فهو عمل الشعور بالتنزيه(١٧٨) . يكون ذاته فيكون واقعا ، ويتحول الى

---

(١٧٦) وقد ذكر ذلك القاضى عبد الجبار فى « باب هل يختص تعالى بصفة سواها ؟ » المحيط ص ١٥٥ — ١٥٨ . ويقول الآمدى « فاذا الاقرب ما ذكره بعض الأصـحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وان لم نقصد ثبوته لعدم العلم بوقوعه فعلا وانتفاء الاطلاق به شرعا ، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود فى ذاته نقصـا الا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت » غاية المرام ص ١٣٥ .

(١٧٧) يقول الرازى « اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشىء عدم المدلول . ألا ترى أن فى الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله . فلو لزم عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله حادثا وهذا محال . واذا ثبت هنا فنقول هذه الصفات التى عرفناها وجب الاقرار بها . فأما اثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه . وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر » . معالم أصول الدين ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٧٨) يقول القاضى عبد الجبار « وقد قسم صفات القديم فى الكتاب قسمة أخرى فقال : ان صـفات القديم اما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديرا وغنيا الا أن هذا لا يصح فى المثال لأن المرجع بالقدم الى استمرار الوجود والواحد منا يشارك القديم فى الوجود وكونه غنيا ليس بصفة لأن المرجع الى نفى الحاجة عنه فالأولى أن يذكر فى مسألة الصفة الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفاق . واما أن تكون =

غيره فيصير مثالا . وكان الفقهاء قد اعترضوا من قبل على استعمال لفظ « الصفة » للتعبير به عن محاولة وصف « الله » والتعرف عليه(١٧٩) .

=

من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا فان أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه الا أن القديم يستحقها كما هو عليه فى ذاته والواحد منا يستحقها لمعانى محدثة . . وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة وفى جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا وكارها . فان القديم مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد كان بالارادة والكراهية وكذلك الواحد منا الا أن الفرق بينهما هو أن القديم حى لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا فى محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين فى قلبه » شرح الأصول الخمسة ص ١٣٠ — ١٣١ .

(١٧٩) يقول ابن حزم « واما اطلاق لفظ الصفات لله فمحال لا يجوز لأن الله لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ، ، ولا حفظ عن النبى بأن لله صفة او صفات . نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين . ومن كان هكذا فلا يحل لاحد أن ينطق به . ولو قلنا ان الاجماع قد يتعين على ترك هذه اللفظة لصدقنا . فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة . قال الله (ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) . وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدرة . . . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهى وهلة من فاضل وزلة من عالم . وانما الحق فى الدين ما جاء عن الله نصا أو من رسوله كذلك أو صح اجماع الأمة كلها عليه . وما عدا هذا فى ضلال ، وكل محدثة بدعة . فان اعتضوا بالحديث من الرجل الذى كان يقرأ (قل هو الله أحد) فى كل ركعة وقال الرسول صلى الله عليه وسلم « هى صفة الرحمن فانا أحبها » فالجواب ان هذه اللفظة انفرد بها الراوى وليس بالقوى . وقد ذكره بالتخليط ابن حنبل . وأيضا فان احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لانه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم . وأيضا فلو صح لما كان مخالفا لمقولنا لأننا انما انكرنا قول من قال ان أسماء الله مشتقة من صفات ذاته فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام انها صفات وعلى من أطلق ارادة

وبصرف النظر عن كون الرواية خبر آحاد أم لا والاعتماد على الأدلة النقلية أو الاجماع فان استعمال الصفة لابد وأن يوقع لا محالة فى الشركة ، وفى اطلاق صفات الانسان من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وارادة على « الله » . لفظ الصفة لا يشير الا الى عرض فى جوهـــر أى الى صفات حسية لأجسام فكيف يطلق ذلك على « الله » ؟ بل ان اللفظ لم يرد فى أصل الوحى الا كفعل ، ومرة واحدة كاسم « وصف » وكلها بمعانى سلبية . الوصف قد يكون كذبا ، فكيف يوصف « الله » ؟(١٨٠) .

=

وسمعا وبصرا وحياة وأطلق انها صفات فهذا الذى انكرناه غاية الانكار . وليس فى الحديث ولا فى غيره شىء من ذلك اصلا وانما فيه أن (قل هو الله احد) خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لانهم لا يخصون « قل هو الله أحد » بذلك دون سائر القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك . وفى هذا الخبر تخصيص نقوله (قل هو الله احد) وحدها بذلك ، و (وقل هو الله أحد) خبر عن الله بما هو الحق فنحن نقول فيها هى صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه حق فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا . وايضـــا فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه من شىء من يخالفه ويعصيه فى الحكم الذى ورد فيه من استحسان قراءة (قل هو الله أحد) فى كل ركعة فلهذه الفضائح فلتعجب اهل العقول . وأما الصفة التى يطلقون هم فانما هى فى اللغة واقعة على عرض فى جوهر لا على غير ذلك أصـــلا وقد قال الله (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) . فأنكر اطلاق الصفات جملة . فبطل تمويه من موه بالحديث ليستحل بذلك مالا يحل من اطلاق لفظة الصفات حيث لم يأت باطلاقها فيه نص ولا اجماع أصـــلا ولا اثر من السلف . والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات . ولا فرق بين هذه الألفاظ لا فى لغة ولا فى معنى ولا فى نص ولا فى اجماع » الفصل جـ ٢ ، ص ١١٣ — ١١٤ .

(١٨٠) ذكر القرآن لفظ صفة ١٣ مرة فى صيغة فعلية « تصـــف » (مرتان) ، « تصـــفون » (٤ مرات) ، « يصفون » (٧ مرات) وهو الأكثر شيوعا . ومرة واحدة كاسم « وصفهم » ، وكلها فى معانى سلبية . فالمعنى الأول فى استعمال الفعل هو أن الله لا يوصف ، منزه عن الوصف ، ويتعالى عن كل وصف مثل (سبحان الله عما يصفون)(٢٣ : ٩١) ، (٣٧ : ١٥٩)، « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، (فسبحان الله رب العرش عما يصفون) (٢١ : ٢٢) ، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) (٣٧ : ١٨٠) ، (سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصـــفون)

=

ومع ذلك ، الصفات عند القدماء أول أصل فى التوحيد(١٨١) . وعلى هذا النحو يكون لدينا وصف للذات باعتبارها وعيا خالصا ثم وصف للصفات باعتبارها مكونات للوعى الخالص فىالشخصية الانسانية أو فى الانسان الكامل . « الوعى الخالص » وصف الذات فى نفسها ، علاقتها بذاتها ، الذات من حيث هى ذات . ولها أوصاف ستة : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوحدانية . و« الانسان الكامل » يتضمن صفات الذات فى علاقاتها بالغير ، فى تخارجها وفعلها ونشاطها . وهى الصفات السبع : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة . اذا كانت الذات هى الوعى الخالص الشامل

=

(٤٣ : ٨٢) ، وان من يفعل ذلك سينال الجزاء والعقاب (وسيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم) (٦ : ١٣٩) ، (ولكم الويل مما تصفون) (٢١ : ١٨) ، فالانسان اذا وصف فانه سيقول الكذب (وتصف السنتهم الكذب أن لهم الحسنى) (١٦ : ٦٢) ، (ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) (١٦ : ١١٦) ، الله وحده هو العليم بالوصف (والله أعلم بما يصفون) (٢١ : ١١٢) ، (نحن أعلم بما يصفون) (٢٣ : ٩٦) ، وهو وحده القادر عليه (واله المستعان على ما تصفون) (١٢ : ١٨) ، (وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون) (٢١ : ١١٢) .

(١٨١) يقيم الشهرستانى علم أصول الدين على قواعد أربعة الأولى منها الصفات والتوحيد « وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله وما يجوز عليه وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة » ، الملل جـ ١ ، ص ١١ ، ويقول أيضا « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية ان الله واحد فى ذاته لا قسيم له وواحد فى صفاته الأزلية لا نظير له وواحد فى أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل ان الله واحد فى ذاته لا قسيم له ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ، ومحال وجود قديمين ومقدورين قادرين وذلك هو التوحيد » . الملل جـ ١ ، ص ٦٢ ، ويقول الجوينى فى باب الصفات « اعلموا أن الركن الاعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر فى الصفات . وهى تحتوى وتنطوى على حمل اسرار التوحيد. وقد قال المحصلون : لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبث بها فيتعين استفراغ الجهد فيها » . الشامل ص ٦٠٩ .

وهو الذى يتم وصفه بطريق التنزيه أى نفى المشابهة عنه فان الصفات تكون صور تعبير الذات عن نفسها وتخارجها الى العالم . علاقة الذات بالصفات اذن علاقة المركز بالمحيط ، علاقة الخيط بحبات العقد طبقـا للتصور الانسانى الشائع عن ضرورة الحـامل للمحمول ، والموصـوف للصفة ، والموضوع للمحمول ، والفاعل للفعل ، والمبتدأ للخبر . وفى هذه الحالة تسمى الذات أيضا ماهية وتسمى الصفة وجودا . اذا كانت الماهية يصعب معرفتها الا عن طريق التقريب والمشاركة فان الوجود يمكن التحقق منه ببداهات الحس وشهادات الوجدان(١٨٢) .

ثالثا : الوجـود :

١ — الوجود أول وصف للذات : الوجود هو أول وصف للذات . يظهر أولا متداخلا مع دليل الحدوث اذ أن غاية الدليل هو اثبات واجب الوجود . وقد لا تدخل صفة الوجود أو واجب الوجود ضمن أوصـاف الذات بل تكون ختاما لدليل الحدوث(١٨٣) . وفى كلتا الحـالتين يكون الانتقال من دليل الحدوث الى الوجود انتقالا طبيعيا باستثناء الاعتراض المشهور وهو كيفية الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ، ومن دليل اثبات الوجود الى اثبات الوجود بالفعل . فى هذه الحالة لا يظهر الوجود كوصف مستقل ، ويكتفى بأن الحوادث لابد لها من محدث وأن صانـع الحوادث أحدثها من لا شىء . ويتداخل الوجود مع ابطال الدور والتسلسل كأول بحث فى ذات « الله »(١٨٤) . لذلك تسمى صفة الوجود أحيانـا

---

(١٨٢) أصـول الدين ص ٨٨ — ٨٩ .

(١٨٣) الاقتصـاد ص ١٥ — ٢١ ، بحر الكلام ص ١٧ ، المحصـل ص ١٠٨ — ١٠٩ ، غاية المرام ص ٩ ٢٣ ، أصول الدين ص ٦٨ — ٨٩ ، النظامية ص ١٦ — ١٧ ، شرح الأصـول الخمسة ص ١٧٥ — ١٨١ المحيط ص ١٣٩ — ١٤٥ ، الحصون ص ١٠ — ١١ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ .

(١٨٤) الدوانى ص ٢٢٧ — ٢٤٦ .

واجب الوجود كما هو الحال فى العقائد المتأخرة الا فى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة حين يكتفى باثبات واجب الوجود(١٨٥) . وتتداخل صفة واجب الوجود أيضا مع دليل الممكن والواجب كما تتداخل صفة القدم مع دليل الحدوث ، فتوصف الذات احيانا بالوجود واحيانا بواجب الوجود وأحيانا بكليهما(١٨٦) . وفى العقائد المتأخرة يدخل الوجود ضمن دليلى الحدوث والامكان معا مع انه قد لا تكون هناك حاجة الى اثبات وصف الوجود بعد اثبات الأدلة على وجود الصانع(١٨٧) . ينبثق وصف الوجود اذن من الطبيعة . والحقيقة انه لا يوجد مبحث مستقل للطبيعة . فالطبيعيات تظهر فى دليل الحدوث القائم على اثبات الأعراض وحدوثها ، والتفرقة بين الجوهر والعرض ، واثبات موجود قديم لا أول له . فالطبيعة هو اثبات أول صفة للذات وهو الوجود(١٨٨) .

ولا يظهر الوجود كأول وصف للذات الا بعد اكتمال بناء علم أصول الدين . ففى البداية يكرر وصف الوجود والمخالفة للحوادث لسائر الموجودات وكأنه شرح وتعبير اكثر منه عدا لصفة(١٨٩) . وفى المؤلفات المتقدمة يظهر دليل الحدوث على انه أول موضوعات التوحيد دون ذكر وصف الوجود(١٩٠) . ثم يذكر وصف الوجود على أنه أول وصف للمحدث قبل القدم والواحد والأحد والباقى(١٩١) . ويظهر على انه اول وصف فى اقرار التوحيد قبل الواحد وليس كمثله شيء(١٩٢) . وقد يظهر الوجود

---

(١٨٥) العقيدة التوحيدية ص ٢ — ٣ ، طوالع الأنوار ص ١٥٥ ، المواقف ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، رسالة التوحيد ص ٣٠ المسائل ص ٢٣٠ .

(١٨٦) طوالع الانوار ص ١٥١ — ١٥٢ .

(١٨٧) المواقف ص ٢٦٩ .

(١٨٨) الاقتصاد ص ١٥ .

(١٨٩) الانصاف ص ٢٧ .

(١٩٠) اللمع ص ١٧ — ١٩ ، المسائل ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٩١) الانصاف ص ١٨ .

(١٩٢) الانصاف ص ٢٣ .

على انه أول وصف للذات « قل هو الله أحد » ، فالاحـــد اشـــارة الى الوجود(١٩٣) . وفى المقدمات والتسبيحـــات والتحميدات يظهـــر واجب الوجود على أنه أول تعبير انشائى(١٩٤) . ويظهر الوجود كأول وصف للذات ، وذلك فى دلائل اثبـــات كونـــه واجب الوجـــود واثبات كونـــه موجودا(١٩٥) . فالوجود هو وحده الصفة ألتى تدخـــل تحت الذات ، وباقى الأوصاف والصفات تدخـــل تحت الصفات . وقد يضم الوجـــود الصفتين التاليتين مثل القدم والبقاء وكأنهما نتيجتان طبيعيتان للوجـــود . فالوجود هو البقاء الذى ســـبق المكونات ويبقى بعد جميع الفانيات ، والتوحيد هو الاقرار بأنه ثابت الوجود . وموجود تعنى أنه باق أى دوام الوجود(١٩٦) . والى وقت متأخر يتداخل وصف الوجود مع باقى الأوصاف والصفات ولا يكون بالضرورة أول أوصاف الذات . فأحيانا تظهر النفس بعد القدم والوجود والوحدانية والشيئية على انها مرادفة للذات والوجود ورفضها من حيث هى جسم مركب قابل للعرض(١٩٧) . كما تثبت صفة الوجود فى باب الصفات بعد أن تثبت المخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانيـــة فى باب التوحيـــد ، وتســـتعمل الصـــفات كدليـــل لاثبات الوجود(١٩٨) . ثم يرتبط موضوع الوجود منذ القرن السادس بالماهية بعد توغل علوم الحكمة فى علم التوحيد فيبدو الوجود متصلا بالماهيـــة كثامن وآخر وصف بعد نفى الجسمية والجوهر والمكان والاتحاد والمكان والحـــلول والقيـــام بالحـــوادث واللذة والألم ، ونفى مشـــاركة الذات لغيرها(١٩٩) . فالوجود متصل بنفى المشاركة . وتنفى الماهية خوفا من

---

(١٩٣) بحر الكلام ص ٧ .

(١٩٤) أساس التقديس ص ٢ .

(١٩٥) المحصـــل ص ١٠٦ — ١١١ .

(١٩٦) الانصـــاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٣٧ — ٣٨ .

(١٩٧) بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ .

(١٩٨) الشامل ص ٦٠٩ — ٦١٧ .

(١٩٩) معالم أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ — ١١١ .

المجانسة بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهـور الصفات السـبع ونفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعـد والتبعيض والتجزىء والتركيب والتناهى(٢٠٠) . وتبدو التنزيهات فى أول بحث فى نفى أن حقيقته تماثل غيره ونفى الاشتراك فى الذات أو فى الوجود(٢٠١) . وقد يذكـر الوجود بعد القدم على انه يجوز وصف الذات به ، ويكون الوجـود حالة من حالات القدم ومتضمنا فيه(٢٠٢) . وقد يذكر الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء مرة ضد الباطنية وقولهم لا موجود ولا معدوم ومرة ضـد الحكماء فى التوحيد بين الوجود والماهية(٢٠٣) . فاذا كان الوجـود قد دخل فى البداية فى أدلة اثبات الصانع خاصة دليل الحدوث فانه فى العقائد المتأخرة وبعد استقرار البناء النظرى للعلم يظهر كأول وصف فيما يجب « لله » من عشرين صفة ، ستا للذات ، وسبعا للمعانى ، وسبعا معنوية ، ثم يظهر عكس الصفة وهو العدم فى العشرين صفة التالية فيما يستحيل على « الله » . ثم بعد ذلك فى النهاية يظهر فى تفسير معنى « لا اله الا الله » على أنه المستغنى عن كل ما سواه كأول وصف يدل على الاستغناء(٢٠٤) . وقد يذكر الوجود كواجب الوجود فى أول وصف فيما يجب « لله » يتلوه صفات المعانى السبع ، ويذكر فى أول احصاء لأوصاف الذات فى عشرة على أنه أول صفة . وحتى عندما تأتى الذات بعد الصفات يظهر الوجود كأول صفة(٢٠٥) . وقد يذكر الوجود فى أول موضوع للتوحيد دون فصل

---

(٢٠٠) النسفية ص ٦٣ .

(٢٠١) طوالع الأنوار ص ١٥٦ .

(٢٠٢) بحر الكلام ص ١٧ ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢٠٣) المسـائل ص ٣٤٥ — ٣٤٩ .

(٢٠٤) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، وأيضـا باقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر .

(٢٠٥) النظامية ص ٢٦ ، الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، الاقتصـاد ص ١٥ — ٢٠ ، معالم أصول الدين ص ٢١ — ٢٩ .

بين ذات وصفات بل كحامل لنفى التشبيه والحيز والجهة(٢٠٦) .

ويحاول القدماء ايجاد أدلة لاثبات الوجود . فقد يثبت الوجـود بدليل عن طريق القسمة بعد التسليم بأصل الوجود من دليل الحدوث . فكل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد ، وأن كان فيه فهو جسم ، وغير المتحـيز اما يستدعى جسما يقوم به وهى الأعراض أو لا يستدعى وهـو « الله »!(٢٠٧) . وهو دليل يقوم على افتراض سابق وهو أن الوجود قد يكون غير متحيز وهو المطلوب اثباته . كما أن اثبات وجود غير متحيز لا يعنى بالضرورة اثبات « الله » بل يعنى اثبات هذا الوجود غير المتحيز أى الوجود مـن حيث هو وجـود دون تشخيص له فى ذات . والقسمة ليست دليـلا ولا برهانا بل مجرد تصنيف طبقا للأعلى والأدنى وهو التصـور الدينى للعلاقة بين المستويات . كما أنه لا ينزه « الله » . وهل مكانة « الله » مساوية بالاجسام مادام كلاهما جوهرا ؟ ولا يمكن أن يكون الدليل على الوجود العلم والقدرة ، فالعلم والقدرة مظهران للوجود تاليان عليه وليسا مقدمتان له : الوجود لا يستنبط مـن العلم والقدرة بل العـلم والقدرة يستنبطان من الوجود . الا اذا كان المقصود أن وجودا بلا علم ولا قدرة ليس وجودا ، وفى هذه الحالة يكون الوجود هو وجود العلم والقدرة . وقد يشجع ذلك الناس على العلم والقدرة دون الجهل والعجـز اذ أن الوجود الجاهل العاجز ليس وجودا(٢٠٨) . ويمكن التوسع فى الصفات وضم الحياة والارادة ، ولكن ذلك يتطلب دليلا انطولوجيا يسمح بالانتقال من العلم والقدرة والحياة والارادة الى الوجـود الفعلى دون أن يكون ذلك متعلقا بالانسان وتشخيصا منه وقياسا للغـائب على الشـاهد ، وبالتالى اثبات وجود الانسان دون غـيره . وهو أقرب الى التمرينـات

---

(٢٠٦) أساس التقديس ص ٤ .

(٢٠٧) الاقتصـاد ص ١٥ .

(٢٠٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧ — ٢٧٩ ، وهذا هو دليل القاضى ، الشامل ص ٦١١ — ٦١٧ .

العقلية التى يعيش فيها العقل على نفسه بعد أن يختفى موضوعه وبتبخر . وهناك بعض الأدلة الخطابية الأخرى القائمة على سؤال : هل هناك بناء من غير بان ؟ واذا كان الرد بالايجاب عن طريق التوليد والكمون والظهور امكن الاجابة بالنفى وبالتالى لا يثبت أى وجود صانع مغاير للشىء(٢٠٩) .

٢ — **ماهية الوجود** : هل الوجود وصف للذات أم أنه معنى تؤدى اليه أحكام العقل ؟ هل هو وصف للذات أم صفة لها ؟ قد يدخل الوجود فى مبحث الذات ليس كصفة بل كذات(٢١٠) . للوجود ماهيتان . الأولى أنها نفس الذات وليست صفة خارجة عنها ، وليست بمثابة التحيز للجوهر لأن التحيز صفة زائدة على الجوهر . وعلى هذا النحو يكون واجب لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته(٢١١) . لذلك يظهر الوجود على أنه من الصفات النفسية بل اولها(٢١٢) . الوجود هو القائم بالنفس أو لا يكون . فان لم يكن قائما بماهيته فنفس الوجود جوهر قائم . الوجود عين الوجود ، وبالتالى يكون وجود الله عين ذاته غير زائد عليه كما أن وجود الحادث عين ذاته . فالوجود ليس صفة لانه عين الذات والصفة غير الذات . الوجود عين الذات وبالتالى تكون موجودة فى الخارج دون ما حاجة الى اثبات وبالتالى تنتفى الحاجة الى أى دليل أنطولوجى(٢١٣) . وعيوب هذا التصور أن « الله » فيه كائن ثابت

---

(٢٠٩) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٩ — ١٨٠ ، الشامل ص ٦١٥ — ٦١٧ .

(٢١٠) أجمع العلماء على أنه موجود لذاته خلافا لسليمان بن جرير الذى قال أنه موجود لمعنى يقوم به ، أصول الدين ص ٨٨ .

(٢١١) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢١٢) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ ، السنوسية ص ٣ — ٤ .

(٢١٣) هذا هو موقف الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ — ٣٢ ، لما كان الوجود ليس صفة فتكون الصفات اثنتى عشرة صفة ، خمسا للذات ، وسبعا للصفات ، كفاية العوام ص ٦١ ، وعند ابن سينا أيضا وجود الله عين حقيقته .

مشخص وليس حياة أو تجربة أو حركة(٢١٤) . والوجود بهـذا المعنى المجرد وصفا أو صفة ، ماهية أو وجودا عاما ليس الوجود كتجربة حقه بلحم وعظم ودم ، بنفس وجرارة وحياة . وان اثبات الذات أو النفس دون نفى الضد يدل على أن الاثبات هو الأساس وأن النفى مجرد تمرين عقلى زيادة فى التنزيه ، فى حين أن النفى هو الأساس ، نفى مظاهـر النقص حتى تثبت صفات الكمال(٢١٥) .

والثانية أنها ما يستحيل عليها العدم اذ لا يحد الوجود الا بالاشارة الى المعدوم . والمعدوم ليس هو المنتفى لأن المنتفى ما ليس بكائن ولا ثابت فى حين أن المعدوم وجد مرة ثم عدم أى أن العدم فى أصله كان وجـودا وليس نفيا أو انتفاء(٢١٦) . فالأولى أن يكون المعدوم هو المعلوم الذى ليس بموجود أى افتراض الوجود واحالة العدم ، ومن ثم يبرز الفـرق بين مستوى المعرفة ومستوى الوجود ، فلا يمكن أن يكون العدم موجودا (انطولوجيا) . وسواء كان العدم وجودا منفيا أم وجودا معـدوما فان ما يجب له الوجود يستحيل عليه العدم ، والنفى والاثبات يتمـان لا فى زمان(٢١٧) . الوجـود اذن وصف سلبى أى أنه ما لا يجـوز عليـه العدم(٢١٨) . صانع العالم موجود لأنه لو لم يكن موجوداً لكان معدوما ، والمعدوم نفى محض لا يصلح للالهية دون أن تكون هناك واسطـة بين الموجود والمعدوم(٢١٩) . ويقوم هذا التصور على اثبات الدعوى بابطال

---

(٢١٤) عند أبى عبد الله البصرى والبغداديين أنه الكائن الثابت . وذكر قاضى القضـاة فى حد الموجود أنه المختص بصـفة تظهر عندهـا الصفات والأحكام .

(٢١٥) كفاية العوام ص ٥٩ .

(٢١٦) عند أبى عبد الله البصرى المعدوم هو المنتفى الذى ليس بكائن ولا ثابت .

(٢١٧) الحصـون ص ١٠ — ١١ .

(٢١٨) التمهيد ص ٤٩ .

(٢١٩) المحصـل ص ١٦٩ .

نقيضها . وهو نقص فى منطق الاستدلال اذ أن الدليل هو المثبت . كما أنه يعتبر العدم نفيا محضا دون واسطة حال مما يسبب فى النفس الغثيان ، وفى الوجود العدمية . واذا كان الوجود والعدم ضدان وكان البارىء موجودا فانه يصبح من جنس الموجودات . وما كان من جنس الموجودات يمتنع أن يكون من جنس المعدومات . ولو كان موجودا لكان له من جنس الموجودات ند ، ومن المعدومات التى ليست من جنسه ضد . والبارى منزه عن الند والضد . ونفس الدليل اذا كان معدوما وبالتالى يثبت أن البارى لا موجودا ولا معدوما . فان قيل : ان العدم نفى محض ، ويمتنع أن يكون ضد الشىء ، كان الرد بأن عدم الاشتراك فى الاسم نظرا لا ينفى وقوعه عملا(٢٢٠) .

٣ — **معنى الوجود :** تتراوح معانى الوجود عند القدماء بين الصورية والمادية والنفسية أى بين أن يكون الوجود معنى وأن يكون شيئا وأن يكون حالا .

(أ) فقد يكون الوجود بمعنى معلوم وأن البارى لم يزل واجدا للأشياء بمعنى لم يزل عالما بها وأن المعلومات لم تزل موجودات بمعنى لم تزل معلومات ، ومن ثم كان الدليل على الوجود هو العلم(٢٢١) . الله موجود لمعنى به وان ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم(٢٢٢) . واتفق باقى أئمة الأشاعرة على أنه من الصفات ، والعلم به علم بالذات(٢٢٣) . الوجود هنا أقرب الى الحكم العقلى الأول فى أحكام العقل الثلاثة .

(ب) والمعنى الثانى للوجود هو المعنى المادى الذى يتراوح بين

---

(٢٢٠) المسائل ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٢٢١) هذا هو قول الجبائى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٢) هذا هو قول سليمان بن جرير الزيدى ، أصول الدين ص ١٢٣ .

(٢٢٣) الارشاد ص ٣٠ — ٣١ .

الجسم والشيء . فالوجود جسم لان الوجود شيء(٢٢٤) . فبهذا المعنى لا يكون البارى كائنا مخالفا لسائر الحقائق ، فوجوده مثلها(٢٢٥) . وهنا يضطرب التنزيه ويهتز التصور فيصبح البارى لم يزل ثابت العين بذاته حماية له من الجسمية والشيئية(٢٢٦) أو أن يكون شيئا مخالفا لسائر الموجودات لما كان الشيء هو انه محدود ووجوده مساو لسائر الموجودات .

ولكن هل البارىء شيء ؟ اذا كان البارى شيئا فان الشيئية تكون أحد أوصاف الذات ، سواء ذاتا لنفسه أو شيئا لا كالأشياء . قد يظهر الشيء بعد القدم والوجود والوحدانية على أنه اسم أكثر منه وصفا أو صفة . وقد يظهر الشيء بعد اثبات الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء(٢٢٧) . والعجيب أن يثبت الأشاعرة والمسلمون كلهم ، وأكثر أهل الصلاة أن « الله » شيء سواء كان شيئا بمعنى جسم أو شيئا لا كالأشياء . ولما كان لا يوجد شيء الا بمعنى جسم يكون موقف المجسمة أقرب الى الاتساق مع النفس والمنطق وأقرب الى الصراحة . أما اثبات شيء لا كالأشياء فهو مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام ، شجاعة ثم خوف ، اثبات ونفى ، تشبيه وتنزيه ، وجود وعدم ، يلغى كل طرف الطرف الآخر . فليس هناك انسان لا كالانسان ، وليس هناك ماء لا كالماء ، وليس هناك هواء لا كالهواء أو أرض ليست كالأرض أو سماء ليست كالسماء . فالعبارة تعبر عن موقف الشعور وحيرته وتردده بين نزوعين الشاهد والغائب ، الحس والعقل ، الطبيعة وما بعد الطبيعة . حتى لو لم يكن النزاع فى اللفظ بل فى المعنى ، اتفاق اللفظ والاختلاف فى المعنى ، فان ذلك لايمنع حين الاستعمال من الوقوع فى جدل اللفظ والمعنى واستعمال اللفظ بالمعنى الشائع للشيء

---

(٢٢٤) هذا هو موقف هشام بن الحكم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٥) هذا هو موقف عباد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٢ .

(٢٢٦) المسائل ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٢٢٧) أصول الدين ص ٨٨ ، بحر الكلام ص ١٨ ، المسائل ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ، جـ ٢ ، ص ١٨٠ .

وهو الجسم الحسى المرئى نظرا لقوة المعنى العرفى وانتشاره فوق المعنى الاصطلاحى(٢٢٨) . واذا كان المقصود أن شىء تعنى موجـوداً ، وكان الاشتراك يقع فى لفظ وجود فالأولى أن يقع الاشتراك فى لفظ شىء . وان خطورة الحجة النقلية والاعتماد عليها حتى على الرغم من دقة التفسير وأحكام التأويل لن تمنع من العـارض العقلى الذى ينفى كون « الله » شيئا(٢٢٩) . قد يكون « الله » شـيئا بالمعنى الانطلوجى للكلمة اى الوجود القائم وليس بالجسم ، وبمعنى الماهية المجردة(٢٣٠) ، ولكنـه مزلق خطر خارج عن نطاق علم أصـول الدين الفـارق فى التشخيص الانسانى والواقع فى « الانثروبولوجيا » ، يصعب عليه الخروج منها الى

---

(٢٢٨) يرى الباقلانى أن الله شىء لا جسما لأن الشىء لا يبين الجسم، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ .

(٢٢٩) يعتمد الأشاعرة على بعض الآيات القرآنية مثل (كل شىء هالك الا وجهه) اعتمادا على أن الأصل فى الكلام دخول المستثنى تحت المستثنى منه وتكون العلاقة علاقة عام بخاص . وقد دفع ذلك الباقلانى الى اعتبار التسمية شرعية ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، بحر الكلام ص ١٨ ، والحقيقة أن لفظ « شىء » أهم من هذا بكثير فقد ذكر فى القرآن ٢٨٣ مرة ، منها ٢٠٢ فى حالة الرفع والجر ومخصوصة لله ، ومنها ٧٧ مرة فى حالة النصب مخصوصة للانسـان ، ومنها ٤ مرات فى حالة الاضـافة « أشياءهم » خاصة بالمجتمع . وأهم معانى اللفظ فى استعمالاته لله هى أن الله على كل شىء قدير ، وبكل شىء عليم . وتأتى معانى مشابهة مثل رقيب وشهيد ومحيط وحفيظ وحسيب ووكيل ومريد ومقيت ، بيده ملكوت كل شىء ، خلق كل شىء ، رب كل شىء ، آتى كل شىء ، قدر كل شىء . فالاستعمالات تشير أساسا الى العلم والقدرة ثم الى باقى الصفات . وثلاثة أرباع الاستعمالات (حوالى ١٤٢ مرة) تشير الى الله وصفاته والربع الأخير الى أفعاله خاصة انزال الوحى والرزق والضرر والنفع وباقى أفعال الانسان . أما لفظ « شيئا » فى حالة النصب فانه يشير الى الشىء فى علاقته بالانسان من حيث أنه يقول ويعلم ، ويحب ويكره ، ويخفى ويبدى ، ويضر وينفع ، ويأخذ ونقص ، ويشاء ويسلب ، ويأتى ويجىء ، ويسأل ويدعو ، ويظلم ويبخس . ولكن أكثر الاستعمالات شيوعا فى أن الشىء لا يغنى عن شىء آخر ، وفى الضرر والنفع ، والظلم والبخس اى فى سلوك الانسـان . أما الاستعمال الثالث فى صيغة « أشياءهم » فانها تشير الى العلاقات الاجتماعية (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) .

(٢٣٠) وهى المعانى المعروفة من الكلمات الألمانية
Sein, Wesen, Grund

« الانطولوجيا » . لذلك توقف البعض . فلا يقولون ان الله شيء أو انه ليس شيئا وهو أقرب الى التنزيه الوجدانى وعدم الدخــول فى المزالق التصورية(٢٣١) . فابتعادا عــن التجسيم واقترابا مــن التنزيه يصبح « الله » ليس شيئا وليس لا شيئا . وبالرغم من أن أمثال هذه العبارات تحصيل حاصل الا انها تحوم أقداما نحو التشبيه ثم احجاما عنه اقترابا من التنزيه وكأن الذهن البشرى اذا ما أراد الحرص على التنزيه فليس امامه الا طريق النفى ، وطريق النفى وحده . ولكن نظرا لمخاطر الصورية والفراغ فى التنزيه فان التجســيم يعود ليفرض نفســه على التصــور بالجسمية والشيئية ، ويظل الشعور متوترا حائرا بين الصورى والمادى ، بين المثال والواقع ، بين الحس والعقل دون ما استقرار . لقد كانت الحجة فى اثبات البارى شيئا هو الخوف من التعطيل . ولكن الا يوقع ذلك الخوف فى التشبيه ؟ ولماذا يكون الخوف من التعطيل مقدمــا على الخوف من التشبيه ؟(٢٣٢) وكما يقل التجسيم وينتقل من البدن المعــين الى الجسم فانه يقل أيضا درجة ، وينتقل ارتفاعا من الجسم الى الشيء ، فالشيء مقولة تحتوى على عمومية اكثر من الجسم كما أن الجسم مقولة تحتوى على عمومية أكثر من البدن . فاذا كان كل جسم شيئا فليس كل شيء جسما . كما أن كل بدن جسم وليس كل جسم بدنا بالضرورة . ثم يخف التجسيم درجة ويصبح « الله » أيضا شيئا ولكنه شيء لا كالأشياء ، ولا يشابه الاشياء . فهو ليس شيئا وهو ليس لا شيئا ، بين التشبيــه والتنزيه ، تشبيه لانه شيء ، وتنزيه لانه لا كالاشياء . وهو مثل القول بأنه جسم لا كالأجسام . وصفة بالشيء لا تعنى شيئا لانه شيء لا كالأشــياء بصرف النظر عن كون العبارة من حيث بناء اللغة تحصيل حاصل .

وقد أفاض القدماء فى الحديث عن الشيء وتفصيل معانيه المختلفــة لدرجة الخروج من علم أصــول الدين الى علوم الحكمة الخالصة . فالشيء هو الجسم أى انه تحديد العــام بالخاص ، ورجــوع الى درجة أقوى من

---

(٢٣١) مقالات ج ١ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ ، يتفق بعض جمهور الزيدية مع الأشاعرة فى أن البارى شيء .

(٢٣٢) بحر الكلام ص ١٨ .

التجسيم فى حين أن كل جسم شىء وليس كل شىء جسما (٢٣٣) . والشىء هو الموجود ، فلا شىء الا موجود ، وهو تحديد للخاص ، وهو الشىء فى هذه الحالة ، بالموجود وهو العام . وان شئنا تحديد العام بالعام لان الشىء عام والموجود عام ، ولكنها عمومية خاصة فكل شىء موجود فى حين أن كل موجود ليس شيئا (٢٣٤) . والشىء هو المثبت ، وهو تحديد للخاص ، وهو الشىء ، بالعام وهو المثبت ، فالمثبت أعم بالنسبة للموجود كما أن الموجود عام بالنسبة الى الشىء ، والشىء عام بالنسبة الى الجسم ، والجسم عام بالنسبة الى البدن . فاذا كان كل شىء موجود مثبتا فان كل مثبت ليس بالضرورة شيئا موجودا . يمكن أن يكون الشىء مثبتا قبل وجوده لان الشىء هو فعل الكون أى مجرد الاثبات أو القرار . الصورة فى ذهن الرسام شىء قبل أن يرسم اللوحة بالفعل . يمكن أن يقال اذن ان الشىء هو الممكن قبل أن يصير واقعا(٢٣٥). هذه المعانى الثلاثة السابقة تتداخل فيما بينها من حيث العموم والخصوص . ولكن هناك معانى أخرى خارج هذا النطاق ، نطاق الكليات الخمس والتحديد المنطقى بالنسبة للعام والخاص واقرب الى تحديد الشىء بالنسبة الى الآخر وعلى نفس المستوى أفقيا وليس رأسيا كما هو الحال فى الكليات الخمس . حينئذ يكون الشىء هو القديم ، وهو تحديد للشىء من حيث الزمان ، وانه لا أول له . وهنا يقبل التجسيم درجات عدة ، ويشارك فى الصفة الثانية وهى القدم(٢٣٦) . فالبارى لم يزل قبل الاشياء وليس قبل الاشياء حتى لا يكون ظرفا . والشىء هو الغير . فلا شىء الا غير ، ولا غير الا شىء . وهذا التحديد للشىء بالنسبة الى الآخر واعتبار الشىء هو المتفرد أو الفريد ، وهى صفة أخرى للذات الذى

---

(٢٣٣) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٤) هذا هو رأى فريق آخر من المشبهة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٥) هذا هو رأى الخياط ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٣٦) هذا هو رأى الصالحى ، مقالات ...

يتحدد كل شيء بالنسبة اليها والذى يتغاير هو بالنسبة الى كل شيء(٢٣٧). لا يقال أول الاشـــياء أو ان الاشياء بعده ، ولا يقال ان الله فرد . والشيء هو المعلوم ، والمعلوم هو ما أمكن ذكره والاخبـــار عنه . وهنا يتم تحديد الشيء بالنســـبة الى المعرفة الانســـانية كما تعرف الذات وتكشف هى عن نفســـها فى الذهن الانســـانى . ولا يقال لم يزل البـــارى ولا يزال دون أن يضاف عالم حتى يكون هناك خبر (٢٣٨) .

ولكن ماذا يعنى أن البارى شيء فى هذه الحالة اذا كان الشيء يعنى الجسم أو الموجود أو المثبت أو القديم أو الغير أو المعلوم ؟ يبدو أن الثلاثى الاول أكثر تجريدا من الثانى وهو الذى استهوى القدماء لتطبيقه على «الله». يعنى أن البـــارى جسم ويكون البارى هنا جســـما متعينا . وقد يعنى أن البارى موجود اما بمعنى أنه جسم وهو الحـــاق الوجود بأحد معانى الشيء وهو أن الشيء جسم ويكون الموجود هنا هو الموجود الحسى المتعين(٢٣٩)، واما بمعنى أنه الشيء وهو استبدال موضـــوع بمحمول فكما أن الشيء هو الموجود يكون الموجود هو الشيء (٢٤٠) ، أما بمعنى أن الموجود هـــو المحدود المتعين أى أنه هو المتعين المتحدد ، وهى صفة أعم من الشيء تدل على التعين وان لم يكن محسوسا (٢٤١) . وقد يعنى أن البارى مثبت وقد يكون الثبات بالعين أو بغير العين ، والاثبات أحد معانى الشيء ، فاثبات الشيء يحدث قبل وجوده .

ومع ذلك فقد أحدث تصور البارى شيئا رد فعل عند دعاة التنزيه

---

(٢٣٧) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١

(٢٣٨) هذا هو رأى الجبائى ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، ص ١٨٧ .

(٢٣٩) هذا هو رأى هشام بن الحكم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ .

(٢٤٠) هذا هو رأى فريق من المشبهة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ ، وكذلك رأى أكثر أهل الصـــلاة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٢٤١) هذا هو رأى فريق ثالث من المشبهة ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ .

المعتزلة والجهمية . فـ « الله » عند المعتزلة ليس شيئا وليس لا شيئا وهو غير الاشياء على عدة معان منها : أنه غير الاشياء بنفسه وليس لغيريه حتى لا يحدث التباين والتعدد والشرك (٢٤٢) ، أو أنه غير الاشياء لنفسه والاشياء غيره لانفسها حتى يتم التمايز بين « الله » والاشياء (٢٤٣) ، أو أنه غير الاشياء لغيرية لا لنفسه ، فالغيرية صفة لنبارى لا هى البارى ولا هى غيره ، والجواهر متغايرة بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير ، والاعراض لا تتغاير ، وذلك حتى يحدث التمايز بين الله والاشياء بغيرية واضحة ، واحدة مضروبة فى اثنين ، مرة من الله ومرة من الاشياء (٢٤٤) ، أو أن البارى غير الاشياء أى أنه ليس هو كالاشياء وهذا أقرب الى التنزيه ، هو غير الاشياء بنفسه لانه القبل وليس قبل الاشياء(٢٤٥) . ويؤول المعتزلة الالفاظ التى توحى بالجسمية . فجنب « الله » هو أمره ، والصمد هو المقصود اليه فى الحوائج (٢٤٦) . وقد اقترب بعض فقهاء أهل السنة من تنزيه المعتزلة فى اعتبارهم « الله » ليس كمثله شيء(٢٤٧) . بل وعند أصحاب الحديث أن البارى ليس بجسم ولا يشبه الاشياء (٢٤٨) . بل ان بعض الرافضة وهم الذين عرف عنهم التجسيم والتشبيه قد وصلوا الى أعلى مراتب التنزيه بتصورهم ان « الله » ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن

---

(٢٤٢) هذا هو قول عباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ .

(٢٤٣) هذا هو قول الجبائى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٤) هذا هو قول الحلقانى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٥) مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢٤٦) مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ ، وعند هشام المعتزلى الله ليس شيئا ولكنه منشىء الاشياء ، التنبيه والرد ص ٤١ .

(٢٤٧) الفقه الأكبر ص ١٨٥ ، الانتصار ص ٥ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، الله ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢٣٨ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٨ .

(٢٤٨) مقالات جـ ١ ، ص ١٠٥ .

ولا يماس ، وقالوا فى التوحيد بقول المعتزلة والخوارج (٢٤٩) . وتجنبا لكل ذلك آثر البعض امعانا فى التنزيه جعل الوجود من أسماء « الله » أى مجرد لفظ لا معنى ولا شيئا (٢٥٠) . حتى الباطنية المعروفة بالتشبيه والتجسيم بل والحلول انكرت ان يقال أن الله موجود أو لا موجود أو ان البارى ليس بمعدوم امعانا فى التنزيه . والدليل على ذلك أن البارى لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود . اما أن يكون مخالفا من وجه دون وجه فان خالفها من وجه لزم وقوع التركيب ، وكل مركب ممكن الوجود وليس واجب الوجود . ان لم يكن مخالفا لزم أن يكون مساويا فى الماهية والمتساويات فى الماهية حكمها حكم واحد . فكما أن الموجودات ليست واجبة فكذلك البارى . واذا ثبت فساد القسمين ثبت انه ليس بموجود . ونفس الدليل يثبت أنه ليس معدوما فثبت أنه لا موجود ولا معدوم . ولا رد على ذلك الا باعتبار الوجود عين حقيقته وأن الاشتراك فى اللفظ ليس اشتراكا فى المسمى البديهى (٢٥١) . ولكن يرجع الفضل فى النهاية الى جهم وبعض الزيدية فى نفى أن يسمى « الله » شيئا أو أن يطلق عليه لفظ شىء لان الشىء هو المخلوق الذى له مثل (٢٥٢) . وبالتالى يكون جهم هو المدافع عن التنزيه فى حين وقع الاشاعرة فى التشبيه بل وفى التجسيم باثباتهم الشيئية « لله » بصرف النظر عن معانيها . وقد كانت كل العبارات المستعملة لاثبات التنزيه عبارات نافية اذ أن النفى أكبر وسيلة للتعبير عن التنزيه . ومن ثم يمكن القول بأن « الله » ليس شيئا ، ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ليس له مقياس يقاس به ، ليس له مادة

---

(٢٤٩) عند ابن كلاب أن الله شىء لا بمعنى كان شيئا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٠ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٠ .

(٢٥٠) هذا هو موقف عباد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٣ .

(٢٥١) الدوانى ص ٢٧٧ — ٢٤٦ .

(٢٥٢) عند الجهمية الله لا شيئا ، ما من شىء ، لا فى شىء ، لا يقع عليه صفة شىء ، ولا معرفة شىء ، ولا توهم شىء . لا يعرف الله الا بالتخمين ومن ثم فيسمى الألوهية ، ولا يوصف بصفة يقع عليه الالوهية ، ولم يطلق على الله اسم الموجود أو الشىء ، التنبيه والرد ص ٩٦ — ٩٧ ، اعتقادات ص ٦٨ .

أو موضــــوع فى العالم الخارجى . بل ان اسم الفعل « الالوهية » لايشخص ولا يعرف كمـــا ، فعل من افعال الشعور الخالص ، وموضــــوع مـــن موضوعات الذهن . ويخف التجسيم على الاطلاق ويقترب نهائيا من التنزيه عندما يصبح الله ليس شيئا ، وينتقل الشعور من الرغبة فى الاطباق على الشىء والتشبث به الى الاستنكاف من الشىء والبعد عنه احساسا منـــه بالطهارة . وتبدأ الثنائية الفلسفية بين المادة والصورة ، المحدث والقديم ، الكثير والواحد ، المتحرك والثابت ، وهى الثنائية المتعارضة التى تعطى الطرف الاول كل ما تسلبه من الطرف الثانى . فاذا كان الشىء مـــادة فـــ « الله » ليس مادة ، واذا كان الشىء مرئيا « فالله » ليس بمرئى ، واذا كان الشىء محدودا متعينا جسما ، فهى كلها مظاهر نقص ، « الله » خال منهـــا .

جـ ـــ والحقيقة أن الوجود تجربة وجودية . وهو ما عناه القـــدماء باسم الحـــال الواجبة للذات التى لا تعلل بعلة . والحال لا يرتقى الى درجة الوجـــود حتى يشــــاهد ولا ينحط الى درجة العدم حتى يعدم . الوجود حال بين الموجود والمعـــدوم . والحال صفة نفسية لا تعقل الذات بدونهـــا . وعلى هذا النحو تكون ذات « الله » غير وجوده كما أن ذوات الحوادث غير وجودها (٢٥٣) . وميزة هذا التصور هو اكتشاف الصيرورة من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجـــود من خلال الحال . فالحال وجود ، والوجود حال ، وهو تغير وحركة وامكانية وتحقق أى أنه تجربة وجود أو ايجاد . وهو خارج التعليل الخارجى فالحال من الذات ، مـــن الداخل ، صفة نفسية . ولما كان وجود « الله » غير ذاته فان وصف «الله» بأنه موجـــود يكشف عن اسقاط الانسان صفة وجوده على غيره على عكس الحكمـــاء الذين جعلوا وجوده عين ذاته وعلى خلاف الاشــــاعرة الذين جعلوا الصفة زائدة على الذات (٢٥٤) . الوجود اذن هو المشــــاهد

---

(٢٥٣) هذا هو موقف الأشاعرة غير الامام الأشعرى ، كفاية العوام ص ٢٦ ـــ ٣٢ ، أنظر أيضـــا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الحال .

(٢٥٤) أنظر الفصل السادس الوعى المتعين أو الصفات .

لا الثابت أو المختص بصفة . الوجود هو الوجود الانسانى الحسى الملموس، هى الواقعة الانسانية . وهو تجربة بديهية يشعر بها كل انسان من نفسه ولكن تختلف درجة الوعى بها . هناك وجود دون وعى وهناك وعى بالوجود (٢٥٥) . وقد اعترف بعض علماء الاصول بأن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد فى كل الموجودات لا فرق فيه بين واجب وممكن ، قديم وحديث . والدليل على ذلك أن نقيض العدم شىء واحد هو الوجود فلولا أن الوجود مفهوم واحد لما كان العدم مفهوما وأحدا . واذا أمكن تقسيم الوجود الى واجب ممكن فلو لم يكن المفهوم مشتركا لما أمكن التقسيم . وحقيقة الوجود فى جميع الموجودات شىء واحد لا اختلاف فيها بالتعيين . ولما كانت حقيقة البارى مخالفة لسائر الحقائق ثبت أن حقيقته ليست وجوده (٢٥٦) . أما الوجود فهو الوجود المتعين الانسانى التجريبى المعروف ، أى تجربة الوجود ، ولا ينطبق منها شىء على « الله » . الوجود اذن شعور انسانى بديهى ، أخص ما يميز الانسان . ولكن فى اللحظة التى يقل فيها وعى الانسان بوجوده ويغترب فى العالم فانه يشخص وجوده فى وجود آخر متجاوزا به عن وجوده المساوى فى وجود آخر أرحب عن طريق الخيال ، تعويضا عن وجوده الهش المتأزم ، وجلبا للطمأنينة والسلام حتى يعيش فى وفاق مع نفسه وفى وئام مع العالم من خلال الوعى الزائف . فلا غرابة اذن أن نصارع من أجل الوجود ، من أجل الاستقلال الوطنى ، وتحرير الارض ، والتنمية من أجل الاستقلال الاقتصادى ، والحرية من أجل الاستقلال فى الرأى والمؤسسات الديمقراطية . ولا غرابة أن تكبو محاولاتنا ، فيقضى على الاستقلال الوطنى وننحو نحو التبعية ، ويحتل مزيد من الارض ، ويتحول الاقتصاد الوطنى الى انفتاح اقتصادى تابع ، وتسن القوانين المقيدة للحريات ، وتصبح المؤسسات لا وجود لها ولا استقلال ، تابعة للحكام ، مهمتها الموافقة والتأييد . فاذا كان الوجود الانسانى هو هذه الامكانية للايجاد فان وجود المبادىء والقيم وجود

---

(٢٥٥) وهو معنى البيت المشهور :

ليس من مات فاستراح بميت　　انما الميت ميت الاحياء

المسائل ص ٣٤٨ .

ممكن أيضـــا يتحقق بالفعل من خلال النشـــاط فيصبح موجودا بالفعل . ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتبارى فى « ميتافيزيقا الوجود » الى وجـــود انسانى اجتماعى وتاريخى طالما وجد الانسان ، فالحق قائم ، وطالما وجدت الجماعة ، فالقيم قائمة ، وطالما وجد فعل الجماعة ، فالتاريخ قائم . وانهـــا لمهمة الانسان ومسؤوليته ان شـــاء أن يسترد وجوده بعد ان أعاره لغيره فى لحظة ضعف وهوان . وهذا ما يتفق مع أصل الوحى فلفظ « الوجود » لم يرد فيه الا فى صيغة فعلية يشـــير الى عملية الايجـــاد وعلاقات الوجود الانسانى بالاشياء وبالطبيعـــة وبالافراد والمجتمعـــات وبالتاريخ مركزا على البعد الشعورى فى الوجود الحامل للمعانى والمحقق للافعـــال . الاشيـــاء للاستعمال ، والطبيعة للتسخير من خلال السيطرة على قوانينها الثابتة ، والافراد والاقوام والمجتمعات ميـــدان للصراع ، والتراث للتجديد وليس للتقليد ، والشعور محقق للافعال ، وحامل للمعانى، وباق بالارادة ، ومستقل بالوعى ، كل ذلك هو الايجـــاد كفعل وليس الوجود كجوهر . ولم يصف « الله » نفسه فى كلامه بأنه موجود كما فعل المتكلمون (٢٥٧) .

---

(٢٥٧) ذكر لفظ وجد ومشتقاته الفعلية فى القرآن ١٠٥ مرة كلهـــا أفعال باستثناء مرة واحدة اسما وليس فيها ما يدل على وصف الله بالوجود. والأفعال فى كل الأزمنة المضارع والماضى والمستقبل وفى كل الاشخاص ومتصـــلة بضمائر الملكية فردا وجمعا . وكلها تدل على أن الذى يجد هو الانســـان وأن اللفظ صفة فعل للانســـان وليس وصف وجود لله . فيجد الانســـان الرزق والمتاع والبضاعة والمـــاء . كما يجد الركوب والراحلة والأشياء . وقد لا يجد مما يدل على أن الايجاد عملية ممكنة وأن الوجود هو مشروع ايجاد . وقد يجد الانسان مظاهر الطبيعة كالشمس والسماء والريح والارض والشهاب ولكن أهم ما فيها هى قوانينها وسنتها المطردة الثابتة (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (٣٥ : ٤٣) ، وهو الاستعمال الأكثر شيوعا فى نطاق الطبيعة . ولكن يستعمل اللفظ ايضا فى العلاقات الاجتماعية عندما يجد الانسان رجلا أو امرأة أو رجلين أو امرأتين أو قوما . وتحدد العلاقات الاجتماعية بالصراع فهناك أشد الناس عداوة ، وأقرب الناس مودة ، وهناك دعوة للقتال ودعوة الى بيت المسلمين . ويستعمل اللفظ كذلك للانسان كشعور فردى يجد أفعاله وما يتفق وجهده وعزيمته والذى يتحدد بالغلظة أو اللين وحتى نكاحه ويظهر فيها البعد الشعورى دالا على أن الوجود هو تجربة وجود مثل (ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت

رابعا : القـــدم :

١ — القدم ثانى وصف للذات : القدم ثانى وصف للذات . ويعنى ما لا أول له ولا بداية . وقد يبدو وصف القدم فى نظرية الوجود فى قسمة الموجودات الى قديم وحادث ، والاشارة الى القديم بأنه لم يزل وهو «الله» وأنه وصف لذاته . ويظهر مرة أخرى بعد دليل الحدوث على أنه من صفات المحدث مع باقى أوصـــاف الذات وصفاتها . ويأتى القدم تاليا للوجـــود وســـابقا على الواحد والاحد والباقى . بل ويعرف التوحيد بأنه افـــراز القدم عن الحدوث . فكل مرة يذكر فيها الحدوث ينكر القدم أو العكس . فيذكر القديم مع قســـمة الموجودات الى محدث وقديم (٢٥٨) . وقد يظهر القـــدم فى عبارات انشائية بعد الوحدانية دون عد احصائى . ويظهر على أنه ثانى صفة بعد الواحد . ثم يظهر من جديد كصفة ضد فى أنه لا يجرى عليه زمان بعد اثبات الوحدانية والقدم ثم ظهور صفات المعانى السبع ثم نفى العرض والجسم والجـــوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزىء

= ويسلموا تسليما) (٤ : ٦٥) (ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا) (٥٩ : ٩) ، (اسكنوهم من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن) (٦٥: ٦) ، وهى المرة الوحيدة التى استعمل فيها اللفظ أسما « وجدكم » وليس « وجدا » كما يقول الصوفية ، بل واسم مضاف الى ضمير ملكية جمع مما يوحى باتجاه الشعور نحو الجماعة . ويستعمل اللفظ أيضـــا لرفض التقليد وتبعية التراث القديم وهو أكثر الاستعمالات شيوعا (حوالى ٩ مرات) مثل (انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) (٤٣:٢٣). وقد يجد الانســـان معانى وليس فقط أشياء يجد وعدا ووحيا كما يجـــد « الله » مرتين (لوجدوا الله توابا رحيما) (٤ : ٦٤) ، (يجد الله غفورا رحيما) (٤ : ١١٠) . بل ان استعمال الأشياء استعمال شعورى مثل (أجد على النار هدى) (٢٠ : ١٠) أو (انى لأجد ريح يوسف) « ١٢: ٩٤ » مثل « خريف الغضب » . وكما يجد الشعور استقلاله وسنده وسبيله ووكيله ونصيره ومرشده وملجأه فى بنيته واستقلاله وتحقيق ذاته من خلال اطلاق المعنى وشموله وجهد الانســـان وعمله ودخوله فى ميادين الصراع الاجتماعى طبق حركة التاريخ .

(٢٥٨) الانصاف ص ١٦ ، ص ١٨ ، ص ٢٢ — ٣٣ ، ص ٤٢ ، بحر الكلام ص ١٧ .

والتنـــاهى والمائية والكيفية والمكان (٢٥٩) . يبدو وصف الاول متميزا عن وصف القديم فى مجموعة أخرى من الصفات فى اقرار التوحيد بعد موجود ، واحد ، ليس كمثله شىء ، وفى هذه الحالة يكون أزليا لا أول لوجوده(٢٦٠). وقد يذكر الاول مع الآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد فى عبـــارات انشائية دون صياغات عقلية . وقد يذكر نفى الـــزمان فى المقـــدمات الخطابية (٢٦١) . وقد يذكر القدم واستحالة العدم فى باب مستقل دون عد لاوصـــاف الذات ، ويفصله عن الواحد الصفات السبع (٢٦٢) . وقـــد يذكر القدم على أنه أول وصف للذات بعد الاستدلال على وصف الوجود بأن الحوادث لا بد لها من محدث وبأن صانع الحوادث أحدثها لا مـــن شىء (٢٦٣) . وأحيانا يذكر القدم فى آخر نعوت الذات بعد القيام بالنفس والوجود والشىء ، والغنى ، والواحد ، ومخالفته للخلق وكأنه نعت متفق عليه (٢٦٤) . كما يأتى القدم كآخر وصف للذات قبل كتاب العلل وهـــو مقدمة مبحث الصفات وبعد بداية التوحيد بالوحدانية ونفى الجسمية ونفى الجهة ونفى العرض ونفى الجـــوهر والرد على النصارى . ولا يذكر القدم لفظا بل مع الاولوية ضد الدهرية (٢٦٥) . ثم يظهر مع السمع والبصر ويرفض باعتباره وصفـــا أو اسما ، ويوضع مع صفات المخلوقين ، ويفضل لفظ الاول مما يشـــير الى اشتراك الالفاظ بين الانسان و « الله » (٢٦٦) .

---

(٢٥٩) النسفية ص ٥٨ ، ص ٦٥ ، بحر الكلام ص ٢ .

(٢٦٠) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .

(٢٦١) الانصـــاف ص ٤٢ ، المسائل ص ٢٣٠ .

(٢٦٢) « باب فى أن القديم لا يجوز عليه العدم » ، التمهيد ص ٤٩ .

(٢٦٣) « فى أن الصانع قديم »، أصول الدين ص ٧١ — ٧٢ ، « فى أن سبحانه قديم أزلى » ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، « وعلى أن للعالم صانعا قديما لم يزل ، ولا يزال » ، العضدية ج ١ ، ص ٢٢٦ ، وعند الجبائى والمعتزلة بوجه عام أن أخص وصف للبارى هو القدم ، الملل ج ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ ، ص ٦٦ .

(٢٦٤) أصول الدين ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١٢٣ .

(٢٦٥) الشامل ص ٦١٧ — ٦٢٠ ، « باب القول : فى أن الصانع لا أول له ، اسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها ، ص ٦١٨ — ٦٢٠ .

(٢٦٦) الفصل ج ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ويذكر احيانا فى مجال نفى ما يستحيل على « الله » كثانى وصف للصانع (٢٦٧) . وقد لا يذكر الا سلبه مثل انه ليس فى زمان كرابع وصف فى التنزيهات بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسم ونفى الجوهر والعرض (٢٦٨) . كما يذكر مع الصفات المختلف عليها كالتكوين والبقاء واليد والوجه والاستواء وادراك الشم والذوق واللمس (٢٦٩) . ويذكر ايضا مع الصفات المختلف عليها فى آخر الاوصاف والصفات مع البقاء والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين والتكوين (٢٧٠) ، ويضع فى مكان آخر وهو « فى أن يمتنع أن يقوم بذاته حادث » على نحو سلبى . وأخيرا يستقر الامر ، ويظهر القدم فى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشرة كثانى وصف بعد الوجود . وفى آخر احصاء لها فى ست عندما يكتمل البناء العقلى ويستقر فى أحكام العقل الثلاثة ، ما يجب لله من عشرين صفة وما يستحيل عليه من عشرين ، تكون استحالة الحدوث هى الصفة الثانية أيضا مع برهان القدم . وفى تفسير معنى « لا اله الا الله » يظهر القدم أيضا كثانى صفة(٢٧١) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يذكر القدم والبقاء ونفى التركيب مع أحكام الواجب (٢٧٢) . وعندما تظهر الذات بعد الصفات يظهر القدم بعد

---

(٢٦٧) النظامية ص ١٤ ، ص ١٩ ، « وفى الدليل على قدم البارى » الارشاد ص ٣١ — ٣٣ .

(٢٦٨) « فى أنه ليس فى زمان » ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٦٩) المحصل ص ١٣٦ .

(٢٧٠) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٩٧ .

(٢٧١) الاقتصاد ص ٢١ ، « الدعوى الثانية فى القدم » ، السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٢-٣٤ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، وباقى كتب العقائد المتأخرة مثل : الجوهرة ، العقيدة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، القطر .. الخ .

(٢٧٢) رسالة التوحيد ص ٣١ .

الوجود (٢٧٣) .

والدليل على القدم هو أنه لو لم يكن موجودا ثم وجد لاحتاج الى موجد وهو محال . وهو دليل يقوم على نفى نقيض الدعوى وليس على اثبات الدعوى ذاتها أى أنه برهان خلف (٢٧٤) . ولكن الدليل المثبت هو أيضا دليل الحدوث لاثبات الصانع القديم (٢٧٥) . فمن صفات القديم أنه واحد لا يقبل الشركة مع حادث آخر . فهو القديم وحده ، ولا قديم غيره(٢٧٦) . وهو قديم باسمائه وصفات ذاته وليس بذاته وحدها(٢٧٧) . وهو أخص وصف لله عند الصوفية كما أن المحدث أخص وصف للانسان (٢٧٨) . وفى حقيقة الامر ، لا يستند الحادث الى قديم واحد او اى قديم من ناحية التسلسل بل الى حادث مثله متحقق فى المادة والزمان . وهذا ينفى ضرورة وجود قديم ليس بحادث تنتهى اليه سلسة الحوادث

---

(٢٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ ، المحيط ص ١٤٥ — ١٥٠ ، « فصل فى اثبات صانع الكل قديم ، فصل فى امتناع جواز العدم على القديم » ص ٦١٨ — ٦٢٠ .

(٢٧٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢٧٥) أصول الدين ص ٧١ ، الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٧٦) يقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان محدث . ويقول غلاة الروافض ان عليا جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها صانعا بحلول روح الله فيه ، الفرق ص ٣٣٢ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ . وثبتت وحدانية لقديم ضد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغلاة الروافض والمجوس . قد زاد الفلاسفة كثيرا من الممكنات ، وزاد المتكلمون صفات الله بما فيهم المعتزلة الذين جعلوا الصفات أحوالا ثابتة فى الأزل مع الذات ، المقاصد ص ٢٧٥ ، المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٧٧) الانصاف ص ٢١ .

(٢٧٨) سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد فقال « هو أن تعلم أنه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم » وقال الجنيد : «التوحيد افراز القدم عن الحدوث »وقال « أول ما يحتاج اليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث »، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ ، وقال بعض أهل التحقيق « الزم الكل الحدث لأن القدم له » الانصاف ص ٤٢ .

مادام الحادث لا يقوم الا على حادث مثله . والحوادث تقوم على نفسها طبقا لقوانين الطبيعة العامة . ولماذا يكون الاساس أفضل من المؤسس، والمعتمد عليه افضل من المعتمد ؟ ألا تنشأ الوقائع كلها فى الشعور ولا تعتمد الا على هذه النشأة وعلى تعقيلها فيه ؟ حتى ولو تم القفز من الحادث الى القديم عن طريق الرجوع الى الوراء والبحث عن العلة الاولى المختلفة فى الطبيعة والجوهر عن هذا العالم فكيف يمكن الرجوع الى هذا العالم المتغير من جديد ؟ وكيف ينشأ فعل حادث عن علة قديمة ؟ ان افعال القديم لا تكون الا قديمة ، وأفعال الحادث لا تكون الا حادثة . اما أن يكون وجود القديم لا يفسر نشأة الحادث منه ويظل الخلق بلا مبرر أو أن يكون الخلق قديما وهو ايضا قضاء على العالم الحادث الذى يود المتكلم اثبات القديم منه أى أنه قضاء على الاساس والبداية . الحادث ينتج عن حادث وبالتالى لا يثبت الحدوث أى قدم أو يثبت موجودا حادثا وهو ما ترفضه عواطف التأليه . والقديم ينتج عن قديم ، وهو لا يثبت شيئا لان العالم حادث أو أن يثبت علما قديما وهو مضاد للبداية (٢٧٩) . ان اثبات محدث للحادث لا يعنى اثبات القديم . فالاولوية بالضرورة ليست أولوية زمانية . فقد يقدر الابن على ما لا يقدر عليه الاب . وقد تقدر الاجيال الحالية والمستقبلة على ما لا تقدر عليه الاجيال الماضية . اثبات القديم من المحدث هو اثبات أولوية وأفضلية عن طريق القلب النفسى ، واتهام الذات ، وتبرئة الغير . والدليل فى نهاية الامر لا يثبت الا المحدث . وهناك قفزة من اثبات المحدث الى اثبات أن هذا المحدث يستلزم بالضرورة أن يكون قديما . القديم من أسماء الاضافة وكذلك الحادث أى أنه اسم يقوم على الاضداد فى اللغة . كل اسم يشير الى ضده عن طريق القلب وبالتالى فان وصف القديم يتحقق بعد حدوث الحادثات . كما أن القديم

---

(٢٧٩) مناهج الأدلة ص ١٣٥ — ١٣٧ ، الانصاف ص ٣٣ ، الارشاد ص ٣١ — ٣٣ ، المسائل ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، الدوانى ج ١ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١١ — ١٣ ، التمهيد ص ٤٦ ، النسفية ص ٥١ ، السنوسية ص ٢ — ٤ ، معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ كفاية العوام ص ٣٢ — ٣٤ ، الانتصار ص ٥ ، التحقيق التام ص ٩٠ — ٩٣ .

وصف زمانى ، والله ليس بوجود زمانى وبالتالى ينكر البعض أن يوصف بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلولا العــالم لما كان « الله » ، ولولا التشبيه ما كان التجســـيم ، ولولا النفى لما كان الاثبات (٢٨٠) .

٢ — **معنى القديم** : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم فانهم يطرحون السؤال الاول التمهيدى وهو هل القدم صفة أو معنى قائم بالذات أم أنه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل فى بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل الســؤال عن معنى الوجود . وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية فى موضوع الصفات فيمــا يتعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثـل الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الاشـاعرة قدما « لله » زائدا على الذات أثبت المعتزلة قدما هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفا لصفة بل وصف للذات لان القدم المستقل بذاته ليس شرفا بل شرفه أنه للذات دون غيره . والواجب والقديم ليســا مترادفين . القديم أعم من الواجب، اذ لا استحـــالة فى تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة فى تعدد الذوات

---

(٢٨٠) هذا هو رأى معمر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعرى والغزالى أن الله قديم لذاته ، وعند عبد الله بن سعيد القلانسى أنه قديم بقدم أو بمعنى هو قائم به ، أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبائى القديم هو الله لأنه ينفى الصفات . واستدل على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركته فى أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، انظر أدلة اثبات الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له قدما ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

القديمـــة . كل ما هو قديم فهو واجب لذاته (٢٨٣) . أما معانى القــدمية فمتعددة منها ما يبدأ بتعريف القديم ومنهــا ما يبدأ بتعريف شىء آخــر على أنه القديم . فالشىء هو القديم ، ولا يطلق على الشىء اسم الحادث الا تجوزا وتوســعا . لذلك كان الله شيئا (٢٨٤) . وقد يعنى الله قديم عند البعض أنه اله لما كان الاله وحده هو القديم (٢٨٥) . وقد يعنى القديم أن وجوده غير مسبوق بعدم أى اثبات نفى عدم سابق ، اذ أن الوجــود مستمر منذ البداية (٢٨٦) . والقديم فى اللغة هو المتقدم على غــيره فى الوجود ، وهذه فى صفات البشر . أما فى صفات الله فانه يعنى أنه لم يزل بلا ابتداء ولا انتهــاء ، لم يزل ولا يزال ، تقدم على غيره فى الوجود ، هو الاول والآخر ، المتقدم على جميع المحدثات لا لغاية (٢٨٧) . وأنكر البعض أن الله كائن متقدم على المحدثات ، واثبت معنى قديم انه لم يزل ومعنى لم يزل أنه قديم (٢٨٨) . القديم هو المتقدم فى الوجود على شريط المبالغة ولا يتخصص بالذى لا أول لوجوده أى أنه يطلق ايضا على التقدم المتقادم فى الحوادث . فاللغة تسمى ما تقادم وعتق قديما (٢٨٩) . وهنا يظهــر مضمون القدم وهو الزمان . فالقديم ما لا يجرى عليه زمان (٢٩٠) . الزمان

«٢٨٣» هذا قول بعض المتأخرين مثل حميد الدين الضرير ، التفتازانى ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٨٤) هذا هو قول أبى العباس الناشىء ، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٨٥) هؤلاء بعض البغداديين ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٦) الاقتصــــاد ص ٢١ .

(٢٨٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، وهذا هو رأى الجبائى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ — ١٨٠ ، ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢٨٨) هذا هو انكار عباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨٩) هذا هو رأى الأشعرى ، الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٥ مستشهدا بآيتى (كالعرجون القديم) ، (افك قديم) .

(٢٩٠) النسفية ص ٦٥ ، التفتازانى ص ٦٥ ، الاسفراينى ص ٦٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، الفرق ص ص ٣٣٣ .

عرض متجدد . والتجدد لا يجوز على الله . والزمان عند الفلاسفة جـوهر مجرد ، واجب لذاته ، لا يجوز عليه العـدم أو حركة الفلك الاعظم ، ولكن وجود « الله » منزه عن الزمانية . ولكن كيف يفعل « الله » ولا يتم فعله في أوقات ولا يلزم الزمان المتجدد ؟ (٢٩١) . وماذا تعنى اذن « كل يوم هو في شأن » ؟ وأيهما أكثر اجلالا ، الزمان الثابت الرتيب أم الزمان المتجـدد الخلاق ؟ ولا يعنى أن الله قديم أنه لم يزل كائنا قبل أن يخلق الزمان وحده بل وقبل ان يخلق المكان أيضا فالقدم قدم في الزمان والمكان لان القدم مقولة في الزمان وليست في المكان (٢٩٢) . وكما أنه ليس في مكانه فانه لا يكون أيضا في زمان لان نفى المكان يقتضى بالتبعية نفى الزمان . والمكان له اول وآخر اى انه يعرف بالزمان ويقرن به ، بالبداية والنهاية ، لم يزل ولا يزول، الزمان كله أو الابدية (٢٩٣) . لذلك يستعمل لفظ أزلى أيضا بمعنى قديم ، الازلى ما لا أول له ، والابدى ما لا نهاية له ، والسرمدى ما لا أول له ولا نهاية . وهذا هو الاحساس الفلسفى التقليدى بالتأليه ، الاول والتقدم، موجود قبل الخلق (٢٩٤) . حتى ولو كانت هناك أولوية في الزمان ، فالزمان لا يكون بالضرورة زمانا طبيعيا . الزمان انسـانى خالص ، وما الزمـان الطبيعى الا اسـقاط من الزمان الانسانى : الاشياء لا تعيش في الزمان ، الانسان هو الموجود الزمانى الوحيد . ويكاد يتفق المتكلمون والحكماء على معنى واحد وآخر للقديم وهو الذى لا أول لوجوده (٢٩٥) ، والمتقدم على جميع المحدثات (٢٩٦) . ولا يعنى القول بأنه لا أول له أنه أزلى (٢٩٧) .

---

(٢٩١) هذا هو اعتراض المعتزلة ، التحقيق التام ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢٩٢) بحر الكلام ص ٢ .

(٢٩٣) هذا هو رأى الشبلى ، الانصاف ص ٤٢ .

(٢٩٤) مقالات جـ ١ ، ص ٢١٧ .

(٢٩٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٢٩٦) عند الاسفراينى كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا فانه يسمى قديما في اطلاق اللسان مثل (حتى عاد كالعرجون القديم) ، الارشـاد ص ٣١ — ٣٣ ، الباجورى ص ٣ ، وعند جميع المتقدمين من مشايخ الأشاعرة كذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، الشامل ص ٦١٧ — ٦١٨ .

(٢٩٧) هذا هو رأى معمر ، الفرق ص ١٥٥ .

فالازلية اطلاق ومنع لكل مظاهر النقص الانسانى (٢٩٨) . على أية حال لفظ الاول لفظ شرعى « هو الاول والآخر » على عكس لفظ القديم الذى لا يطلق الا اجماعا(٢٩٩) .

ولكن ماذا يعنى الاول ؟ يعنى الاول أنه لم يزل كائنا ولا شىء سواه . ولايصح الوصف بأنه موجود الا وهو عالم بأشياء غير كائنة اي أنه الاول نظرا وعملا ، معرفة ووجودا ، وهذا عند من يرى انه لا شىء الا وهو موجود (٣٠٠) . وعند البعض الآخر الاول لم يزل موجودا ولا شىء سواه موجود وان كانت الاشياء يعلمها أشياء غير كائنة . وفى حقيقة الامر ان الاول يطلق على عدة معان . فالاول هو الواحد الرياضى الذى منه تبدأ سلسلة الاعداد وهو فى الحقيقة ليس مطلقا لان هناك ـ ١ ، ـ ٢ ، وهى الاعداد السلبية . وهناك الاول المنطقى السابق على التجربة ، الاول فى نظرية المعرفة ولكنه أول عقلى خالص مشروط بوجود الذهن . وهناك الاول الكونى الذى يمكن معرفته من دراسة نشأة الكون ، وهو أول طبيعى نسبى وليس أولا صوريا مطلقا . وهناك الاول بالنسبة الى الزمان بمعنى السبق فالاب أول بالنسبة الى الابن ، ولكنه أول يحتاج الى أول آخر وليس أولا مطلقا . وهناك الاول من حيث الجهد والمنافسة فى السباق وهو أيضا أول نسبى . وهناك الاول بالنسبة الى الشعور وهو نشأة الشىء فيه ، وأول ما يتبادر اليه ، وهو أول نفسى خالص مشروط بحالة الشعور . لم يبق اذن الا الاول من حيث الشرف والرتبة أو القيمة وهو « الله » . فالذى لا أول له اذن ليس حكما على موضوع أو قياسا لشىء بل تعبير عن مبالغة انسانية عندما يوصف بحر بأنه لا أول له أو طابور او شارع طويل بأنه لا أول له . فهو اسلوب انشائى للتعبير عن صيغة المبالغة التى تستعمل أيضا للتعبير عن « الله » عندما يوصف بأنه لا أول

---

(٢٩٨) « الازلية ضمان لمنع الأضداد والآفات كالجهل أو الشك بالنسبة الى العلم ، والموت بالنسبة للحياة والعجز بالنسبة الى القدرة ، والصمم والعمى باالنسبة للسمع والبصر » اللمع ص ٢٥ — ٢٦ .

(٢٩٩) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٣٠٠) مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

له . والمبالغة وصف أدبى انشائى وليست وصفا خبريا موضوعيا . الواقع له أول ونهاية ، ومحدد ذو أطراف . لذلك كانت التعبيرات الدينية جزءا من التعبيرات الادبيـــة ، والتجربة الدينية لون من ألوان التجارب الادبية : فعلماء الكلام أدباء بلا أدب ، وشعراء بلا شعر . والصوفية أنجح أسلوبا وأكثر توفيقا عندما عبروا عن مواجيدهم بالشـعر ، فهم أصحاب تجـارب وأصحاب قريحة ، والمتكلمون دعاة سلطة أو قادة معارضة ، أهل جـدل وخطابة وأقلهم أصحاب برهان .

والقدم ينافى تأثير المختـــار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فى حين أن الحدوث هو الذى يســتند الى المختار أو الى قصد الايجـــاد . وجود الحادث وجود قصدى أى أن الوجود يوجد فى لحظة الشـــعور به ، فيخلق العـــالم فى قصد الايجاد . وهذا هو الحادث الذاتى أو الحـــادث القصـــدى . ولماذا يكون من خصائص نفى التأثير والاختيـــار وانعـــدام القصد والغائية ؟ اذا كان الاختيـــار تعبيرا عن الحرية ، والتأثير تعبيرا عن الفاعلية ، والقصد والغائية تعبيرا عن الحيـــاة فلماذا يتصور القديم بلا حرية أو فاعلية أو غائية أو قصـــد ؟ لماذا يكون القدم موتا وفراغا وسكونا وثبوتا وتوقفا ؟(٣٠١) . لذلك ارتبط القديم بموضـــوع الحسن والقبح والصلاح والاصلح والغائية ، فالقديم عند المعتزلة يفعل ما يفعل لحسنه ، وعند الاشاعرة من غير تقدير (٣٠٢) . وكيف يمنع القديم الغائية ، والغائية هى بناء الوحى ، والوحى كلام ، وهو صفة للقديم كما يتصور القدماء ؟ كيف يكون اثبات القـــدم قضاء على الغائية ، والقضاء على الغائية قضاء على استقلال الانسان عقلا وشعورا وفعلا ، هذا الاستقلال

---

(٣٠١) « ينافى تأثير المختار لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال » طوالع الأنوار ص ٥٩ ، « لا يستند القديم الى القادر المختار اتفاقا ، والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار لأن القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة » المقاصد ص ٢٧٦ ، ولكن الامدى جوز استناد القديم الى المختار وقال سبق الايجاد قصدا لســبق الايجاد ايجابا ، المواقف ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣٠٢) الشامل ص ٦١٨ — ٦٢٠ ، أنظر أيضا الفصل الثامن « العقل الغائى » عن الحسن والقبح والعقل والنقل والصلاح والاصلح .

الذى هو غاية الوحى واكتماله فيه (٣٠٣) .

وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم . فالله لديهم ليس قديما بل محلا للحوادث ، تقوم الحوادث به ، والحوادث تحتاج اليه فى الايجاد اما بالارادة أو بأمر كن ، وهو ما يعطى الفاعلية لله ، فيجعل الله هو التاريخ ، والتاريخ هو الله (٣٠٤) . فالاعتراضات على القدم قوية مثل أن القبلية ذاتية وفعل وحركة ونشـــاط وليس قبلية صورية فارغة ، وأن صفات الكمال يمكن أن تتجدد وتتلاحق ، وتنتقل من كمال الى كمال ، وأنه مادام لكل صفة حادث ولهذا الحادث حادث ، والذات لا تخلو عن الشىء وضده فمـــا لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهـــو باعتراف الاشاعرة الذين يتصـــورون أن الله شىء (٣٠٥) . ويزيد الكرامية على هذه الاعتراضات اعتراضات أخرى مثل أن الصفات لا تتصور الا بالحوادث مثل السمع والمســموع ، والبصر والمبصر .. الخ . سمع البارى ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر . فلا ذات بلا موضوع ولا اله بلا عالم ، وأن القدم بمعنى عدم سبقه بالعدم ليس تعريفا للقـــدم ومبررا له ، وأن الله صار خالقا للعالم بعد أن لم يكن ، وهى نفس الحجة لاثبات قدم العالم بقياس العالم على الله ولكن هنـــا بقياس الله على العالم (٣٠٦) . الصفات حادثة بذات « الله » لانه خلق العالم ومعنى ذلك أنه محل للحوادث ، لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا

---

(٣٠٣) أنظر كتابنا لسنج : تربية الجنس البشرى ، خاصة المقدمة عن الوحى كغائية فى التاريخ .

(٣٠٤) فى صيف عام ١٩٦٦ أثر عودتنا من فرنسا قابلت الاســتاذ المرحوم الدكتور على سامى النشار بمنزله بالاسكندرية ، وبعد حديثى عن الله والتاريخ والغائية والمستقبل قال : هـــذا محمد بن كرام ، هـــذه هى الكرامية . ولم ألتفت لذلك فى حينها اذ كنت مشغولا بعلم أصول الفقه .

(٣٠٥) يعرف الايجى الحادث بأنه الموجود بعد العدم اما ما لا وجود له وتجدد فلا يقال له حادثة فمثل الأحوال (لم يجز تجددها الا أبى الحسن الذى قال ان العالمية تتجدد بتجدد المعلومات والاضافات والسلوب فانسب الى ما يستحيل اتصـــاف الله به . المواقف ص ٢٧٥ .

(٣٠٦) التحقيق التام ص ٩٢ — ٩٣ .

له . يمكن اذن تسميته حادثا أو حالا . وهو أقرب الى معنى « كل يوم هو فى شان » (٣٠٧) . أقواله وارادته وادراكه للمرئيات والمسموعات ، أعراض حادثة فيه . قوله للشيء « كن » خلق للمخلوق واحداث للمحدث . وقوله للشيء « افن » افناء للمخلوق . لا يموت شيء فى العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات « الله » ، منها ارادته لحدوث ذلك الحادث ، وقوله « كن » ، وهو قول بألفاظ حادثة وأعراض ، ورؤية تحدث فيه يرى بها الحادث . لا يعدم شيء من العالم الا بعد حدوث أعراض كثيرة فيه ، ارادته لعدمه أو قوله « افن » . والحوادث الحادثة فى ذات الاله اضعاف اضعاف الحوداث من أجسام العالم وأعراضها(٣٠٨) . فى ذاته حوادث كثيرة مثل الاخبار عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة والقصص والوعد والوعيد والاحكام (٣٠٩) . وما يحدث فى ذاته يحدث بقدرته وما يحدث مباينا لذاته يحدث بواسطة الاحداث أى الايجاد والاعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الاقوال والارادات . والمحدث ما باين من الجواهر والاعراض ، وهذا هو الفرق بين الخلق والمخلوق ، والايجاد والموجود . وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه فى العالم ، وتصبح حركة العالم جزءا من الوهيته ، وقوانين التاريخ صفاته ، « الله » هنا بمثابة الوعى التاريخى، ولما ضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعى التاريخى من وجداننا القومى . ولما استقرت الاشعرية كفرقة رسمية للدولة استقرت السلطة وأصبح لها الاولوية على كل شيء بلا شعب ومؤسسات كما أن لله الاولوية على العالم بلا حوادث ولا تاريخ . تركز الكرامية اذن على الضد ، ليس على القدم بل على الحدوث ، وتقلب علاقة الواجب بالمستحيل ، فالواجب

---

(٣٠٧) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٧٧ ، المحصل ص ١١٤ — ١١٥ ، معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ الملل ج ٢ ص ١٩ .

(٣٠٨) الفرق ص ٢١٧ — ٢١٨ .

(٣٠٩) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

وصف زمانى ، والله ليس بموجود زمانى وبالتالى ينكر البعض أن يوصف بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدث . فلولا العـــالم لما كان « الله » ، ولولا التشبيه ما كان التجســـيم ، ولولا النفى لما كان الاثبات (٢٨٠) .

٢ — **معنى القديم** : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعنى القديم فانهم يطرحون السؤال الاول التمهيدى وهو هل القدم صفة أو معنى قائم بالذات أم انه هو عين الذات ؟ وهو نفس السؤال الذى طرح من قبل فى بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل الســـؤال عن معنى الوجود . وهو السؤال الذى سيصبح المشكلة الرئيسية فى موضوع الصفات فيمـــا يتعلق بالصفات السبع التى هى صفات معان وليست قائمة بالذات مثــل الصفات الست (٢٨١) . وبينما أثبت الاشاعرة قدما « لله » زائدا على الذات أثبت المعتزلة قدما هو عين ذاته (٢٨٢) . فالقدم ليس وصفا لصفة بل وصف للذات لان القدم المستقل بذاته ليس شرفا بل شرفه أنه للذات دون غيره . والواجب والقديم ليســـا مترادفين . القديم أعم من الواجب، اذ لا استحـــالة فى تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة فى تعدد الذوات

---

(٢٨٠) هذا هو رأى معمر ، الشامل ص ٣٥٢ — ٣٥٥ ، لذلك كان يقول « لا أقول قديم الا اذا حدث المحدث » مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢٨١) عند أبى الحسن الأشعرى والغزالى أن الله قديم لذاته ، وعند عبد الله بن سعيد القلانسى انه قديم بقدم أو بمعنى هو قائم به ، أصول الدين ص ٨٨ — ٩٠ ، ص ١٢٣ ، كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء ، المحصل ص ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٩٤ — ٩٥ ، وعند الجبائى القديم هو الله لأنه ينفى الصفات . واستدل على ذلك بأن الله قديم ، وقدمه أخص وصفه . فلو ثبت صفة قديمة لشاركته فى أخص الوصف وذلك يوجب الشرك ، الشامل ص ٢٥٢ ، أنظر أدلة اثبات الصفات ، الشامل ص ٢٥٣ — ٢٥٨ ، وعند عبد الله بن كلاب أن له قدما ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ص ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣.

(٢٨٢) هذا هو رأى أبى الهذيل ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، المواقف ص ٢٩٧ .

قول الله ، وافعال الأفراد والجماعات ، الأنبياء والشعوب ارادته ؛ وحركة الجماهير فعله ونشاطه ، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التى ربطت بين « الله » والتقدم ، بين صفات « الله » وحركة التاريخ وقوانين مساره .

ولم تقف الكرامية وحدها دفاعا عن الحدوث وجعل « الله » محلا للحوادث بل شاركها الحكماء وبعض المعتزلة والباطنية وبعض الفرق الدينية الأخرى ، وذلك يعنى أنه اختيار عقلى وارد وليس « كفرا » محضا . فقالت الدهرية بقدم العالم ، فالعالم قديم أى متقادم ، وهذا متحقق فى جواهر العالم(٣١٥) . ولقد اسند الحكماء العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات واسندوه الى الفاعل لأنه موجب بالذات . كما اثبتوا الاضافات مع عروض المعية والقبلية . أما المعتزلة فقد أنكروا قدم الصفات وأثبتها البعض احوالا ، والحال يتغير ، واسطة بين الوجود والعدم(٣١٦) . وكذلك لا تلفظ الباطنية الحدوث من أجل القدم بل ترد الاعتبار للمحدث فيكون القديم هو الأمر والكلمة ، والمحدث الخلق والفطرة(٣١٧) . بل ان بعض الفرق الدينية الأخرى تقول بالحدوث ، وهى فرق بينها وبين المسلمين عهود شرعية مثل المجوس(٣١٨) . وهناك فرق أخرى انتسب اليها علماء المسلمين تقول

---

(٣١٥) الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٥ .

(٣١٦) أثبتوا احوالا خمسة لا أول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهى حالة اثبتها أبو هاشم علة للاربع، مميزة للذات ، طوالع الانوار ص ٥٩ ، المقاصد ص ٢٧٦ ، المحصل ص ٥٥ — ٥٧ ، التلخيص ص ٥٧ ، التحقيق التام ص ٩٠ ، كما قال الجبائى بارادة وكراهة حادثتين لا فى محل .

(٣١٧) الملل جـ ٢ ، ص ١٤٧ .

(٣١٨) قالت المجوس ، كل حادث قائم به ، وأثبتوا صانعين احدهما شيطان محدث .

بالحدوث كذلك(٣١٩) . بل ان الأشاعرة أنفسهم وأهل السنة لا يستبعدون القول به وذلك من خلال القول بتعدد القدماء وهى الصفات الزائدة على الذات أو من خلال اثبات النسخ وهو رفع الحكم أو انتهاؤه وهو اثبات عدم بعد وجود وقول بالتغير والتبدل والحدوث . ان عدم الاعتراف بالحدوث فى رأى الكرامية جهل وغباء بل جبن وخوف فان أكثر العالم يوافقون على حدوث الله وان أنكروه باللسان خوفا من الشائع واتقاء لقهر السلطة التى تمثلت قدم « الله » دفاعا عن سلطة الحاكم وتفرده بالحكم دون مشاركة للعالم له فيه .

ان القدم من أكثر الصفات تنازعا عليها عند القدماء ، ينكره بعض الأشاعرة لأنه اذا كان لا أول له فانه تعريف سلبى أو انه صفة فذلك تصوير ثم تقرير أى أنه أمر اعتبارى لا وجود له فى الواقع(٣٢٠) . كما يدل من قال ان معنى القدم أنه اله أن الصفة المقصود بها التأليه ليس الا(٣٢١) ، أى أنها عملية شعورية المقصود بها تأليه كائن مشخص وليس وصفا لهذا الكائن بالفعل . القدم اذن ليس صفة موضوعية لشىء بل هى مقولة انسانية لاعلان مرتبة الشرف ، ومن هنا أتت الاقدمية فى الرتب والدرجات ، والأقدمية فى السن والعمر ، والأقدمية فى التعيينات والوظائف . لذلك لا يجوز أن يوصف « الله » بالقدم على الاطلاق أو أن تنسب اليه تجربة انسانية(٣٢٢) . كما أن الزمان ليس مقولة طبيعية بل

---

(٣١٩) هم الحرنانيون من المجوس . اثبتوا قدماء خمسة ، اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وواحد منفعل وهو الهيولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد مال ابن زكريا الطبيب الرازى الى هذا المذهب وعمل فيه كتاب « القول فى القدماء الخمسة » ، التلخيص ص ٥٧ ، المواقف ص ٧٤ — ٧٦ ، المحصل ص ٥٦ — ٥٧ .

(٣٢٠) المواقف ص ٢٩٧ .

(٣٢١) مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٣٢٢) لذلك قال بعض المتقدمين « لا أقول ان البارى قديم على وجه من الوجوه » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

تجربة انسانية . لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحق عليه . الزمان الطبيعى اسقاط من الانسان على الطبيعة . لا يوجد زمان فى الطبيعة بل الزمان تجربة حياة ، تجربة نضج واكتمال . وقد ساعد على هذا الاسقاط تعاقب الليل والنهار ، ودوران الارض حول الشمس والفصول الأربعة . وكل ذلك يتم خارج الزمان أو بلا زمان ، والانسان هو الذى يزمن الظواهر الطبيعية . والقدم أيضا تجربة تاريخية تشير الى جذور الوجود الانسانى فى التاريخ ، وتعطى الانسان البعد التاريخى اللازم لرؤياه للواقع ، وتمده بالعمق التاريخى وتراكم الخبرات ودروس الماضى وتجربة التاريخ . القدم اذن هو وعى الانسان بالزمان باعتباره وعيا تاريخيا ظهر فى الوعى المصرى والوعى الصينى ووعى حضارات ما بين النهرين والوعى اليهودى أى لدى الشعوب التاريخية وغاب فى الوعى الأمريكى ، وهو الوعى الذى كان وراء نشأة علم فلسفة التاريخ فى الغرب . وتنشأ حركات العودة الى الأصول والبحث عن الجذور كحركات تحررية ضد تغريب العصر وتمييع الهوية ، وتكون حركات نهضة واحياء كما كان الحال فى عصر الاصلاح الدينى فى الغرب ، وفى الحركة السلفية المعاصرة . لذلك يخطأ من يظن أن القدم يعنى العودة الى الماضى والبحث عن القديم فحسب اذ أن القدم من « التقدم » أى السبق واللحاق ، الحركة الى الامام ، وليس من التقادم أى الحركة الى الوراء ، وبالتالى تكشف صفة القدم ليس فقط عن الوعى التاريخى بل تضع أيضا قضية الوعى المستقبلى . فالمتقدم يعنى السابق ، والسابق يعنى المتقدم ، وبالتالى يكون الرجوع الى الوراء أو التوجه الى الامام كلاهما حركة تقدم(٣٢٣) .

فاذا كان القدم قد يكون صفة مقبولة فى بعض الأحيان كالجبن القديم ، والخمر المعتق ، والاثر القديم ، فانه يكون أيضا بمعنى سلبى بمعنى البلى كالمنزل القديم ، والحذاء القديم ، والنكتة القديمة . وهو

---

(٣٢٣) هناك تشبيه سياسى فى معارك النضال باستمرار لتبرير حركة التراجع الوقتى بأن الاسد قبل أن ينطلق الى فريسته يتراجع خطوات الى الوراء .

ما يتضح فى الأمثال العامية من ارتباط الوعى الشعبى بالقديم « من فات قديمة تاه » والتحسر على أيام زمان . ولكن خطورة ذلك قد يبدو فى التأزم بأحوال العصر ، ووقوف موقف العاجز منه فتظهر الحركات السلفية كرد فعل على أزمة العصر ، تجد فى العودة الى الماضى خلاصا وتعويضا ، حلما وثورة دون أى تجاوز أو استبصار لعالم جديد . فالبدائى أفضل من العصرى ، والخلافة الراشدة أفضل من الملك العضود (٣٢٤) . كما تبدو خطورة القديم فى أولويته المستمرة على الجديد ، فله قيمة أعظم وشرف أكبر وبالتالى تستحيل الجدة ، ويقل الخلق ، وينتهى الابداع ، ويكون نمط الحضارة كله أقرب الى الاتباع منه الى الابداع ، وتكون الروح أقرب الى التقليد منها الى التجديد . وفى التجربة الانسانية لا يكون القديم الأولوية على الجديد باستمرار . ففى الخلق الفنى يعبر الجديد عن الوجود أكثر من القديم الذى لا يكون الا صوريا فارغا ساكنا عقليا جامدا . وفى الحياة ، يعبر الشباب عن فورة الحياة أكثر من الشيوخ الذين يتحولون الى جانب المحافظة والتقليد والابقاء على الأوضاع القائمة . وفى مظاهر الحياة يكون للجديد الأولوية المستمرة على القديم والا توقفت صور الحياة العامة . ولا يعنى الجديد هنا الانقطاع عن القديم ولكن تطويره واستمراره مع تغيير صوره وأشكاله . القديم والجديد كلاهما يعبر عن واقع ، والواقع متغير ، وبتغير الواقع تتغير الأشكال . القديم ما هو الا شكل للواقع ، والجديد ما هو الا شكل آخر . الواقع المتغير حاليا لا يأخذ شكل مرحلة قديمة بل يفرض شكله الجديد . علاقة القديم بالجديد اذن علاقة حركية زمانية تحدث فى التاريخ وليست علاقة أولوية أو شرف . وصف « الله » بالقدم والانسان بالحدوث نزعة تدميرية للعالم من أجل القضاء على الانسان بلا ثمن(٣٢٥) .

وقد تنبه الفقهاء للأمر . ورأوا تحول صفة القدم من مجرد صفة

---

(٣٢٤) أنظر الفصل الثانى عشر عن الامامة .

(٣٢٥) لذلك حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان لا يقول ان البارى قديم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

لموصوف قديم الى اسم فيصبح القديم اسما لا صفة مما يدل على ان القضية قضية لغة سواء كان القدم وصفا لذات أم صفة أم اسما أو مجرد لفظ دون أن يكون مصطلحا . لذلك تخرج البعض من اطلاق لفظ القديم لأن السمع القطعى لم يرد به ولا بألفاظ واجب الوجود انما الاطلاق للفظ بالاجماع(٣٢٦) . الألفاظ نفسها مستحدثة ، وبالتالى فهى من اختيار البشر يمكن تغييرها . لم يرد بها السمع ولكن أقرها الاجماع ، والاجماع يتغير من عصر الى عصر ، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق نظرا لتغير الظروف والمصالح والحاجات . رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو اعتباره اسما من أسماء « الله » لأنه وصف للمخلوق وليس للخالق . والحقيقة أن اللفظ الاصلى «قدم» ومشتقاته يعنى التقدم أكثر مما يعنى القدم ، ويعنى تقديم الأفعال أكثر مما يعنى قدم الذات ، والمرات القليلة التى يعنى فيها القديم انما كان يطلق بمعنى

---

(٣٢٦) الدر النضيد ص ١٥٠ — ١٥١ ، ويقول ابن حزم « ومما أحدثه اهل الاسلام فى أسماء الله « القديم » . وهذا لا يجوز البتة لانه لم يصح به نص البتة ، ولايجوز أن يسمى الله بما لم يسم نفسه . وقد قال « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » فصح أن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله بذلك . وانما يعرف القديم فى اللغة من القدمية الزمانية أى أن هذا الشىء أقدم من هذا بمدة محصورة ، وهذا منفى عن الله . وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظ أول فهذا هو الاسم الذى لا يشاركه فيه غيره ، وهو معنى أنه لم يزل . وقد قلنا بالبرهان ان الله لا يجوز أن يسمى بالاستدلال . ولا فرق بين من قال انه يسمى ربه جسما اثباتا للوجود ونفيا للعدم وبين من سماه قديما اثباتا لم يزل ونفيا للحدوث لان كلا اللفظين لم يأت به نص . فان قال من سماه جسما الحد لانه جعله كالاجسام قيل له ومن سماه قديما الحد فى أسمائه لانه جعله كالقدماء . فان قال ليس فى العالم قدماء أكذبه القرآن بما ذكرنا واكذبته اللغة التى بها نزل القرآن اذ يقول كل قائل فى اللغة هذا الشىء أقدم من هذا وهذا أمر قديم وزمان قديم وشيخ قديم وهكذا فى كل شىء » الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ويقول أيضا « لا يحل أن يسمى الله قديم »الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٦ .

سلبى للافك أو للضلال أو للتقليد أو للأشياء البالية(٣٢٧) . فكيف يطلق على « الله » وصف القديم ؟ .

خامسا : البقاء :

١ — **البقاء ثالث وصف للذات :** البقاء هو ثالث وصف للذات بعـــد الوجود والقدم . فالوجود لا أول له ولا آخـــر ، لا نهائى من البدايـــة والنهاية ؛ فاذا كان القدم يعنى ما لا أول له فان البقاء يعنى ما لا نهاية له . وقد لا يذكر البقاء ويكتفى بالوجود والقدم(٣٢٨) . ممـــا يدل على ظهور هذه الصفات تباعا بعد بناء نسق العقائد وتصورات الذات . وقد يظهر من الصفات المختلف عليها مع القدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والأصبع واليد والتكوين فى نهاية الأوصاف الست مما يدل على بداية ظهوره وفرض نفسه فى النسق(٣٢٩) . وقد يذكر الآخـــر مع الأول فى « الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، القريب والبعيد » فى عبارات انشائية دون صياغات عقلية مما يكشف عن بداية ظهور الصفة كنـــوع

---

(٣٢٧) ذكر أصل اللفظ « قدم » فى القرآن ٤٩ مرة ، ٣٦ منها بمعنى تقدم أى حركة الى الامام فى صيـــاغات وأزمنة عديدة منها الماضى والمضارع وتفيد معنى التقـــدم فى الخير وتقديم الاعمال الصالحة ، مثلا « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) ، « ولقد علمنا المستقدمين منـــكم » (١٥ : ٢٤) ، « ينبؤ الانســـان يومئذ بما قدم وأخر » (٧٥ : ١٣) ، « علمت نفس ما قدمت وأخرت » (٥٩ : ١٨) وفى أغلب الاحيان بمعنى سلبى أى الاعمـــال السيئة . ومنها ٨ مرات بمعنى قدم الرجل بمعنى الصدق والثبـــات والجهاد والنضال . ومنها ٤ مرات فقط بمعنى القـــديم بمعنى سلبى للضلال « قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم » (١٢ : ٩٥) ، أو للافك « واذ يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ، أو للاشياء مثل « والقمر قدرنا منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٣٩) وهو المعنى الذى أشار اليه القـــدماء ، أو للتقاليد مثل « قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الاقدمون » (٢٦ : ٧٦) من أجل الثورة عليها ونصرة الجديد المتفق مع العقل والواقع ، مع الايمان والمصلحة .

(٣٢٨) شرح الاصول الخمسة ، المحيط .

(٣٢٩) المواقف ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

من المواجيد والعواطف والانفعالات حتى تستقر فى النسق العقلى المتأخر(٣٣٠) . وقد ارتبط فى البداية بدليل الحدوث مثل صفتى الوجود والقدم . فيذكر البقاء بعد ذكر دليل الحدوث لأوصاف المحدث على أنها اسم فعل باق أى كائن مشخص قبل أن تتحول الى وصف مجرد ، بعد موجود ، قديم ، واحد ، أحد(٣٣١) . ويذكر فى صيغة انشائية بعد القدم والأول على أنه لا آخر لدوامه دون صفة البقاء مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح(٣٣٢) . وقد يذكر فى التمهيدات بعد واجب الوجود مع استحالة الفناء(٣٣٣) . وقد يذكر فى صيغة سلبية ضمن العشرين صفة على أنه استحالة طرد العدم أو احالة العدم مما يدل على أنه وان لم يكن وصفا سلبيا الا أنه من الأضداد ، وأن السلب أصل الايجاب ، والتنزيه سابق على التشبيه(٣٣٤) . ثم يظهر البقاء كمسألة مستقلة تدل على أن الوصف بدأ يتموضع ويصاغ ويتفرد ، ويتحول الى وصف مستقل من مجرد تعبير انشائى عن عواطف الاجلال والتعظيم(٣٣٥) . وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعانى السبع ، وتظهر كصفة معنى وليس كصفة ذات بعد صفات المعانى السبع وقبل صفات التشبيه(٣٣٦) ، وقد يأتى بعد الصفات السبع ولا يذكر منها الا الوجود وكأنه نتيجة للقديم فيما وجب قدمه وجب بقاؤه(٣٣٧) . ويثبت على أنه اثبات للمعانى وهو أن الذات باق ببقاء ، وعلى أنه قول الأشعرى ، وليس مما اتفق عليه الجميع وأنها صفة ثبوتية مختلف عليها(٣٣٨) . ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات

---

(٣٣٠) الانصاف ص ٤٢ .
(٣٣١) الانصاف ص ١٨ .
(٣٣٢) الانصاف ص ٣٣ .
(٣٣٣) أساس التقديس ص ٢ .
(٣٣٤) أصول الدين ص ٨١ .
(٣٣٥) الانصاف ص ٣٧ .
(٣٣٦) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ ، معالم ص ٥٨ .
(٣٣٧) طوالع الانوار ص ١٨٣ ، النظامية ص ٢٣ ، الزبد مسـ الوجود ، الارشاد ص ٧٨ ، ص ١٣٨ — ١٤٠ . الكلام صفة البقاء .
(٣٣٨) المحصل ص ١٢٦ .

وبعد صفات المعانى السبع وقبل الرؤية(٣٣٩) ، وبعد صفات التنزيه والوحدانية . كما يظهر البقاء فى مجموعة يدخل فيها قسم من الصفات السبع ، وهى السمع والبصر والكلام والبقاء(٣٤٠) . ويظهر وصف باق فى مجموعة أخرى من الأوصاف فى الاقرار بالتوحيد بعد أوصاف موجود ، واحد ، ليس كمثله شيء(٣٤١) . وفى اول احصاء لأوصاف الذات فى عشر يظهر البقاء على أنه ثالث وصف بعد الوجود والقدم(٣٤٢) . وقد يذكر البقاء بعد القدم بعد دخول الوجود فى دليل الحدوث(٣٤٣) . وعندما يستقر البقاء النظرى للصفات فى ست وفى أحكام العقل الثلاثة وجعل ما يجب لله عشرون صفة يظهر البقاء كثالث وصف فيما يجب لله كما يظهر فى نفى طرد العدم كثالث وصف فيما يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة . كما يذكر البرهان على وجوب البقاء . كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين ، الفناء ضد البقاء(٣٤٤) . ويظهر ايضا كثالث وصف فى تفسير لا اله الا الله على أنه المستغنى عن كل ما سواه (٣٤٥) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب(٣٤٦) .

والأدلة على اثبات البقاء ليست منفصلة عن الأدلة لاثبات الوجود والقدم ، فهو ثلاثى واحد(٣٤٧) . كما لا تنفصل أدلة اثبات البقاء كصفة

---

(٣٣٩) معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣٤٠) طوالع الانوار ص ١٨٣ .

(٣٤١) الانصاف ص ٢٣ .

(٣٤٢) الاقتصاد ص ٢٢ — ٢٣ .

(٣٤٣) فى أنه سبحانه باق سرمدى ، المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

(٣٤٤) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

(٣٤٥) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٥ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، الحصون ص ١٣ ، وكذلك باقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، التحقيق التام ، القطر المغيث .

(٣٤٦) رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢ .

(٣٤٧) الارشاد ص ٨٧ .

عن أدلته لاثباته زائدا على الذات أو عين الذات وهو السؤال الرئيسى فى موضوع الصفات(٣٤٨) . اثبته الأشاعرة لأن الواجب باق بالضرورة فلابد أن يقوم به معنى لأن البقاء ليس من السلوب أو الاضافات ، وليس الوجود بل زائد عليه ، فالشىء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض(٣٤٩) . والحقيقة أن البقاء وان لم يكن من السلوب وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس الا أن البقاء من الأضداد عكس الفناء ويظل السلب أصل الايجاب . وعند المعتزلة صفة ليست زائدة على الوجود لأنه استمرار للوجود ولأنه لو كان باقيا بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته(٣٥٠) . وهناك حجتان لنفى صفة البقاء زائدة على الذات ، الأولى انه لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا اليه وكان انه لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات فكان هو والواجب دون الذات(٣٥١) . وقد حاول البعض التوسط فأثبتوا البقاء فى الممكنات ونفوه عن « الله »(٣٥٢) . والدليل على البقاء أنه لو لم يكن موجودا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة لذات ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز الخروج عليها ، وهذا هو تفسير الذات بالذات وهو أقرب الى التفسير بالطباع الذى ترفضه الأشاعرة(٣٥٣) .

---

(٣٤٨) أصول الدين ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٣٤٩) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهو رأى جمهور الاشاعرة ، أصول الدين ص ٩٠ ، ص ١٢٣ ، ص ١٠٩ ، وأحالوا بقاء الاعراض . ولذلك قال عبد الله بن سعيد والقلانسى ان الصفات ازلية دائمة الوجود دون أن يقولا انها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وان كانت لا تزال موجودة)، أصول الدين ص ١٠٩ ، الارشاد ص ١٣٨ — ١٤٠ .

(٣٥٠) التحقيق التام ص ٩٤ ، وهذا أيضا رأى الباقلانى وامام الحرمين والامدى ، أصول الدين ص ٩٠ ، المحصل ص ١٢٦ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ ، طوالع الانوار ص ١٨٣ .

(٣٥١) المواقف ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

(٣٥٢) التلخيص ص ١٢٦ .

(٣٥٣) شرح الاصول الخمسة ص ١٨٠ — ١٨١ .

وبصرف النظر عـن اثبات البقاء كصفة زائدة على الذات أو هى عين الذات فان الذى يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هـو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم أى أن البقاء متضمن فى مفهوم واجب الوجود وبالتالى يكون تحصيل حاصل . ولو كان قابلا للعـدم لاحتاج الى معدم والمحتاج المفتقر يكون محدثا ، وهذا فى حقيقة الامـر هو اثبات الشىء عن طريق نفى الضد وهو برهان الخلف ، ويظل دليـلا سلبيا كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته دون ما حاجة الى تشخيص علة فاعله . ولو انعدم لذاته أو لاعدام معدم أو لطريان ضد أو لزوال شروط وكلها باطلة(٣٥٤) . والحقيقة أن ابطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة . وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بألفاظ الحاجة والعوز والفقر . وقـد تكون الأدلة لاثبات استحالة العدم على القديم أى استحالة الضد وارتباط القدم بالبقاء . فلو عدم فاما أن يعدم لاستحالة بقائه ، وهـذا محـال والا بطل القدم ، أو أن يعدم لقطـع احداث البقاء فيه وهو محـال لأن « الله » ليس محلا للحوادث أو أن يعدم لطريان ضد عليه وهو محـال لأنه ليس أولى من عدمه فى محله(٣٥٥) . القديم اذن باق ، والباقى ليس الا الموجود ، والبقاء لا ينتفى بالضد ، فاذا انتفى كان عدم بقائه أولى ، والقديم لا ضد له وأنه لا يوجد معدوم لذاته(٣٥٦) . واضح من هـذه الحجج أن الوجود والقدم والبقاء صفات متلازمة يصدر كل منها من الآخر استنباطا كنسق عقلى محكم ، يكشف عن أمور اعتبارية فى الذهن أكثر ما يثبت موجودا فى الواقع بالفعل .

٢ — **معنى البقاء** : يعنى البقاء ما لا نهاية له ولا آخر ويرتبط ارتباطا

---

(٣٥٤) المسائل ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣٥٥) أصول الدين ص ٨١ ، النظـامية ص ٢٢ ، الاقتصاد ص ٢٢ — ٢ ، التمهيد ص ٤٩ ، رسـالة التوحيد ص ٣١ ، المقاصد ص ٢٧٧ ، الشامل ص ١٩٤ — ١٩٧ ، كفـاية العوام ص ٣٥ ، الباجورى ص ٣ ، السنوسية ص ٢ ، ص ٤ .

(٣٥٦) شرح الاصـول الخمسة ص ١٠٧ — ١٠٩ .

طبيعيا بالصفة الثانية . فالقديم ما لا أول له والباقى ما لا نهاية له(٣٥٧) . والعجيب أن يخلط المتكلمون بين النهاية والغاية فما لا نهاية عندهم يعنى أنه ليس بذى غايـــة فيتناهى ولا يجوز عليه الفنـــاء وكأن الغائية تعنى التناهى فى حين أن الغائية كقصد قد تكون لا متناهية . وعندمـــا تتحقق الغاية قد يحدث التناهى وتقع النهاية ولكن طالما أن الغاية لم تتحقق بعد فهى متصلة والبقاء مستمر ، البقاء يسبق المكونات ، ويبقى بعد جميـع الفانيات ، فهو الوجود المستمر الذى لا ينتهى ولا يتوقف ، المستمر الى ما لا نهاية ، لا الى غاية أو تحقق ، الاستمرار المطلق(٣٥٨) . كما يعرف البقاء بأنه دوام الوجود واستحالة العدم(٣٥٩) . ولكن المعنى الشـــائع هو عدم الآخرية للوجود . فكما أن القدم عدم البداية فان البقاء عـــدم النهاية ، وكما أن القدم يعنى ما لا أول له فالبقاء يعنى ما لا آخـــر له ، فهو الأول والآخر ، وما لا أول له لا آخـــر له بالضرورة(٣٦٠) . ويعنى الآخـــر أن يكون بعد فناء العـــالم ، وأن يكون بعد فناء الدنيا وجميـع العوالم الأخرى المستقبلة أو على الأقل بعد سكون الشىء ، وانه الباقى بعد أن يفنى كل شىء بلا تفضيل للعوالم . وهنا تظهر مشكلة فناء النعيم والعـــذاب وتشخيصهما فى الجنة والنار . ان بقيا كمـــا ينص على ذلك أصل الوحى فانهما يشاركان « الله » فى صفة البقاء وان فنيا عـــارض

---

(٣٥٧) بحر الكلام ص ١٧ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، العضـــدية جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٣٥٨) الانصـــاف ص ٤٣ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، عند بعض المعتزلة معنى الآخر هو الباقى .

(٣٥٩) الانصاف ص ٣٧ — ٣٨ ، وتستعمل آيات قرآنية مثل « ويبقى وجه ربك » ، « كل شىء هالك الا وجهه » وهذا يتطلب تفسير الوجـــه بالبقاء . وزعم بيان بن سمعـــان أن أعضاء الله تعـــدم كلها ما خلا وجهه « كل من عليهـــا فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، اعتقادات ص ٥٧ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ، مقـــالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٣٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ — ٧٥ ، ص ٨١ .

(٣٦٠) الانتصار ص ٥ .

ذلك اصل الشرع . القول ببقائهما ضد تفرد الله بصفاته ومنها البقاء(٣٦١) والقول بفنائهما ضد المنعم الذى يود النعيم الابدى وفى صالح المعذب الذى سينقذ من العذاب(٣٦٢) . ويصعب الجمع بين المحلين عن طريق المشاركة فى الصفة وعدم المشاركة . أما كيفية الفناء بالقدرة أم بالطبيعة فذاك نقل لموضوع الطبيعيات من العلل المباشرة والعلة الاولى الى مستوى الالهيات(٣٦٣) . وحرصا على التفرد بالبقاء رأى البعض أن الفناء يجوز

---

(٣٦١) يرى أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا ، وأن الله بعد الخلو فيه يدخل أهل الجنة الجنة لا يزالون مثابين ، وأهل النار النار لا يزالون معاقبين اثباتا لمشاركتهم فى البقاء . وترى البطيخية أن ذلك بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل بالعسل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٢) عند جهم تفنى الجنة والنار ومن فيهما حتى يكون الله آخر لاشىء معه كما كان أولا لاشىء معه يخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم . اذا دخلها أهل الجنة لبثوا فيها دهرا طويلا فتبيد الجنة وأهلها ويبيد نعيمها ، وتهلك النار ويبيد عذابها . التنبيه ص ١٤٠ ، يصير أهل الجنة الى الحزن بعد الفرح والى الغم بعد السرور والى الشقاء بعد الرخاء . جميع أهل الجنان من الملائكة والنبيين والمؤمنين . تخرب الجنة بعد عمارتها حتى تصير رميما لا أحد فيها . ويخرج أهل النار بعد دخولها فيصيرون الى الفرح بعد الحزن والى السرور بعد الغم والى الرخاء بعد الشقاء . جميع أهل النار من الابالسة والفراعنة والكافرين . تخرب النار بعد عمارتها حتى تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد فيصرف ثواب الله عن أوليائه وعقاب الله عن اعدائه . التنبيه ص ٩٨ ، الانتصار ص ١٢ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، وعند أبى الهذيل وبعض المعتزلة أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون دائما لا يتحركون وينقطع الاكل والشرب والنكاح ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ، وعنده أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متناهيان ، الانتصار ص ١٦٨ ، الفرق ص ٣٣١ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٣٦٣) جوز أهل السنة الفناء على العالم كله عن طريق القدرة والامكان . ولما كانت الجنة والنار أبديين فان الاجسام تفنى دون البعض . لذلك اكفروا أبا الهذيل والجهمية والجبائى وابنه أبا هاشم ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند الجبائى وابنه أبى هاشم لا يقدر الله على افناء بعض الاجسام مع ابقاء بعضها وانما يقدر على افنائها جميعها بفناء يخلقه لا فى محل ، الفرق ص ٣٣١ ، وعند معمر ، فناء الشىء يقوم بغيره، =

على الله ذاته كله أو بعضه فلا يبقى الا الوجه(٣٦٤) ، وقد دفع ذلك الأشاعرة الى اثبات البقاء . لما كان « الله » محلا للحوادث فان الحوادث التى يحدثها فى ذاته تكون واجبة البقاء ، يستحيل عدمها . فلو جاز عليه العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك فى الجوهر . ولو قدر عدمها فاما أن يتم ذلك بالقدرة أو باعدام يخلقه فى ذاته . ولا يجوز بالقدرة لأنه يؤدى الى اثبات المعدوم فى ذاته وشرط الموجود المعدوم أن يكون متباينين لذاته ، ولا يجوز بالقدرة من غير واسطة أعدام والا جاز حصول سائر المعدومات وجواز طرد ذلك فى الموجد حتى يوجد موجد محدث فى ذاته وهو محال . وكما كانت الكرامية أفضل رد فعل على وصف « الله » بالقدم فانها أيضا أفضل رد فعل على وصفه بالبقاء مما يدل على ارتباط الوصفين معا الثانى والثالث فى نسق عقلى واحد . ولا يجوز باعدام والا لجاز تقدير عدم ذلك الاعدام فيتسلسل(٣٦٥) .

فذات « الله » لا تخلو فى المستقبل من حلول الحوادث فيه وان كان قد خلا منها فى الأزل مثل قول أصحاب الهيولى كانت فى الأزل جوهرا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيها فهى لا تخلو منها فى المستقبل وهذا يعنى أن التاريخ مستمر ، وأن الحوادث دائمة الوقوع ، وأن « الله » هو الماضى والمستقبل فى آن واحد ، وأن تاريخ البشرية وحدة متصلة .

=
ويفنى الله العالم بأسره بأن يخلق شيئا غيره يحل فيه فناؤه لاستحالة الفناء التام لكل شىء كى يبقى الله وحده لاخبار الله بدوام الجنة والنار ، الانتصار ص ١٩ — ٢٠ .

(٣٦٤) يروى ابن الراوندى عن الجاحظ أن فى المعتزلة من كان يقول ان الله يفنى نفسه الا وجهه لقوله « كل شىء هالك الا وجهه » وهو ما لا أصل له فى المعتزلة لانه ضد مذهبهم فى الفناء وفى التأويل كما زعم انه كان فى المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخالق الثانى مدبر مصنوع وأن الفناء جائز عليه وهما فضل الحذاء وابن حائط ، وهما ليسا من المعتزلة فى رأى الخياط ، الانتصار ص ١٥٢ .

(٣٦٥) أجاز بعض الكرامية عدمها ولكن أكثرهم منعها ، الملل جـ ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، الفرق ص ٢١٨ .

وكما يحدث الماضى فى « الله » كذلك يحدث فى المستقبل ويصبح « الله » تاريخ البشرية وسجل تطورها ، تقرأ فيه نفسها وتتعرف فيه على ذاتها . تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها .

وفى حقيقة الأمر أن البقاء من الأضداد ، مرتبط بالفناء ، ويعرف الضد بالضد كما يعرف الشبيه بالشبيه(٣٦٦) . وأنها تجربة انسانية معكوسة ، فناء مقلوب . والبقاء أيضا تجربة فى الشاهد ، وما البقاء كوصف للذات الا قياسا للغائب على الشاهد(٣٦٧) . وكما يدل الأول على مرتبة الشرف والكمال فان الآخر يدل أيضا على العظمة والجلال . فالشيخ الذى يعيش لآخر العمر مهاب ، والذى يداوم ويصابر حتى النهاية عظيم . تعبيرات الأزلية والأبدية فى الحديث عن صفات الله تعبيرات لا تدل على شىء موجود ، ولا تشير الى واقع فعلى ، ولا تصدر حكما على موضوع بل تعبر عن حالة الشعور وأمانى الذات أى أنها تعبيرات انشائية أكثر منها خبرية ، فلا يكفى الشعور أن يعزو الى « الله » الصفات الأخلاقية بل يعززها بصفات الأزلية والأبدية . لذلك رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح فى علم أصول الدين أو كاسم من أسماء الله لأنها مجرد تعبيرات لغوية للدلالة بها على انفعالات نفسية وشهادات وجدانية(٣٦٨) . البقاء تجربة انسانية ، البقاء للفكر بعد الموت ، والبقاء للذكريات بعد مفادرة العالم ، بقاء الانسان فى شعور الآخرين . والبقاء للمعانى والأفكار ، فالحقائق لا تموت ، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير . البقاء للأفراد والأبطال الذين يخلدون ، يعبر عن رغبة فى الخلود ، وباعث على قهر الموت والفناء . البقاء للأعمال الصالحة التى تتولد فى العالم ، للأثر الطيب

---

(٣٦٦) عند الباقلانى فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء (فالبقاء ليس صفة زائدة على الذات) ولكن من جهة قطع الاكوان عنه ، أصول الدين ص ٩٠ .

(٣٦٧) يرى البصريون من المعتزلة أن البقاء ليس بقاء لا فى الشاهد ولا فى الغائب فى حين يرى الكعبى أن الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء الله ، باق بلا بقاء . أصول الدين ص ١٢٣ .

(٣٦٨) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ص ٢٤٦ .

الفعال ، للسنة الحسنة التى تبقى فى التاريخ بقاء الآثار . وهى المعانى الموجودة فى تحليل لفظ البقاء فى أصل الوحى . فلا يبقى الباطل ولا الزيف ، ولا يبقى الا الحق والشرع . البقاء للخير والرزق والصلاح والذرية والشعوب التى تقاوم الفساد فى الأرض ، أكثر مما هو وصف لذات « الله »(٣٦٩) .

---

(٣٦٩) استعمل لفظ « البقاء » ومشتقاته فى القرآن ٢١ مرة . ولم يذكر على الاطلاق فى صيغة بقاء أى اسم الفعل مما يدل على انه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدى فى صفة الاسم أو لجوهر أو لموجود . وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة أما الصيغ الاسمية فان تسعا منها أسماء وواحد فقط صفة « باق » فى « ما عندكم ينفذ وما عند الله باق » (١٦ : ٩٦) وهو لا يصف الله بل ما عند الله أى الثواب على الأعمال الانسانية . وثلث الاستعمالات (٧ مرات) يفيد اللفظ معنى سلبيا اما عن طريق النهى مثل « وذروا ما بقى من الربا » (٢ : ٢٧٨) ، أو عن طريق الافناء من الله « وثمود فما أبقى » (٥٣ : ٥١) ، « ثم اغرقنا بعد الباقين » (٢٦ : ١٢٠)، «فهل ترى لهم من باقية » (٦٩ : ٨) أو عن طريق الافناء من النار « ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، (ولعذاب الآخرة أشد وأبقى » (٢٠ : ١٢٧) « وما أدراك ما سقر ، لا تبقى ولا تذر » (٧٤ : ٢٨) أما المعانى الايجابية (١٤ مرة) فمعظمها لوصف معانى أو أشياء أو أفراد وأقوام (١٢ مرة) وليس لوصف الله الا مرتين وهما « والله خير وأبقى » (٢٠ : ٧٣) ، والله هنا أى الحق غير المشخص أو (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) (٥٥ : ٢٧) التى استعملها القدماء وحدها ولا تعنى أيضا الوجه المشخص بل وجود الحق . أما الاستعمالات الاثنا عشر أى أكثر من نصف الاستعمالات فانها غير مشخصة مثل ما عند الله من خير « وما عند الله خير وأبقى » (٢٨ : ٦٠) ، (٤٢ : ٢٦) ، «وما عندكم ينفد وماعند الله باق » (١٦ : ٩٦) ، « وبقية الله خير لكم » (١١ : ٨٦)،أو الآخرة أى النعيم والجزاء « والاخرة خير وأبقى » (٨٧ : ١٧) ، أو الرزق (ورزق ربك خيرو وأبقى » (٢٠ : ١٣١) ، أو الكلمة أى المعنى والدرس « وجعلها كلمة باقية فى عقبه لعلهم يرجعون » (٤٣ : ٢٨) أو الأعمال « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » (١٨ : ٤٦) ، (١٩ : ٧٦) ، أو الذرية (وجعلنا ذريته هم الباقين) (٣٧ : ٧٧) ، « ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية ما ترك موسى » (٢ : ٢٤٨) . والأهم من ذلك كله هم الافراد الذين يقاومون الفساد فى الأرض « فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الارض الا قليلا ممن أنجينا منهم » (١١ : ١١٦) . وقد استعمل اليهود الفكرة « البقية الصالحة » كوسيلة

=

سادسا : المخالفة للحوادث :

١ ــ رابع وصف للذات : المخالفة للحوادث رابع وصف للذات يشمل عدة أوصاف أخرى مثل « ليس بجوهر ، ليس بعرض ، ليس بجسم ، لا يحل فى شىء ، لا يتحد بشىء(٣٧٠) » . وهى فى معظمها صفات نافية موجهة ضد عقائد العصر التى كانت منتشرة من الديانات المجاورة والتى كانت تمثل حينئذ خطرا على عقيدة التوحيد الجديدة . ويصعب التفرقة بين هذا الوصف الرابع والوصف الخامس ، القيام بالنفس والذى يعنى عدم وجوده فى محل ، فى جوهر أو عرض أو انسان أو جماد .

وهى أهم الصفات الست ، وتكاد تبتلعها جميعا . فواجب الوجود مخالف للحوادث لأنها جميعا ممكنة للوجود . القديم مخالف للحوادث لأن الحوادث حادثة ، والبقاء مخالفة للحوادث لانها فانية ، والقيــاس بالنفس مخالفة للتحيز والوجود فى محل ، والواحد مخالف للحــوادث الكثــيرة المتعددة . هذه الصفة هى التى تعبر بالأصالة عن التنزيه ، وبالتالى فهى موجهة ضد كل صنوف التشبيه .

ولا يوجد اسم مكون من لفظ واحد مثل التنزيه أو مثل الصفــات الثلاث الأولى الوجود والقدم والبقاء بل هناك اسم مركب وهو المخالفة للحوادث مما يدل على الطابع السلبى للصفة وأنها نفى للعالم أكثر منهــا اثبات لله ، ورفض للحس أكثر منها قبول للتجريد ، وأن النفى أساس الاثبات فى قضايا التعبير عن « الله » ، وأن قياس الغائب على الشاهد

=

لتبرئة الشعب اليهودى كله من خلالهم وهو ما ينافى المسؤلية الفردية . انظر دراستنا « هل يجوز شرعا الصلح مع بنى اسرائيل ؟ » فى « اليسار الاسلامى » ، العدد الأول ١٩٨٠ وأيضــا :

Theology of Land in, Religious Dialogue & Revolulion, pp. 137 - 144

(٣٧٠) « مخالف فى ذاته لجميع الخلائق فليس بجســم ولا عرض ولا يتصف بالمكان ولا بالزمان ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام» العقيدة التوحيدية ص ٣٠٢ .

هو فى حقيقة الأمر اسقاط الشاهد نفسه على الغائب ثم نفيه عنه . وقد يصبح التوحيد مرادفا لنفى التشبيه بكل صوره من جسمية وحيز . ويظهر نفى التشبيه على أنه باب التوحيد الاول والاخير . فمع أن « أساس التقديس » يدور حول أربعة اقسام الا أن الاول فى نفى الجسمية والثانى « تأويل المتشابهات » ، والثالث والرابع « تقرير مذهب السلف » ، وكلها تدور حول نفى التشبيه واثبات التنزيه(٣٧١) . وفى الخطب والمقدمات يبدو نفى التشبيه على أنه الانفعال الثانى للتوحيد ، تال لاثبات الوحدانية(٣٧٢). وفى ابطال التشبيه يتميز بين ما يجوز (الرؤية) وبين ما لا يجوز دون تفصيل لنفى الجسم والجوهر والعرض والحلول والاتحاد والزمان والمكان أو كونه محلا للحوادث أو الجهة(٣٧٣) . وفى المؤلفات الاولى يظهر نفى التشبيه مع اثبات الوحدانية على أنه من العقائد التى اختلفت عليها الفرق(٣٧٤) . وقد يكون نفى النقائص الدالة على الحدوث واثبات أوصاف الذات هو التوحيد ، فالتوحيد أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بالصفات(٣٧٥) . وعند الفقهاء خاصة يظهر نفى التشبيه على انه موضوع فى التوحيد(٣٧٦) . ويبدو نفى التشبيه فى صيغ انشائية وهو الحق بذاته تذكر مع الواحد والكمال ضمن الحياة(٣٧٧) . كل ذلك يدل على أن بداية الصفة هى مجرد مواقف انفعالية وعبارات انشائية قبل أن تتحول الى مرحلة ثانية من التصور العقلى المحكم الداخل فى نسق عقلى من الصفات التى تستنبط الواحدة تلو الأخرى .

---

(٣٧١) أساس التقديس ص ٣ — ٧٩ ، ص ٧٩ — ١٧٣ ، ص ١٧٣ — ١٩٧ .

(٣٧٢) الابانة ص ٤ ، التمهيد ص ٤٦ ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ ، المواقف ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(٣٧٣) غاية المرام ص ١٥٧ — ٢٠٠ .

(٣٧٤) الابانة ص ٨ .

(٣٧٥) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣ .

(٣٧٦) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٠ .

(٣٧٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤ .

ثم تظهر مخالفة ماهية الذات لسائر الماهيات على أنها أول صفة سلبية للذات بعد الوجود ، وهو الوصف الوحيد للذات . وتظهر ماهية الذات غير مركبة على أنها صفة سلبية ثابتة(٣٧٨) . ويظهر هذا الوصف الرابع ، مخالفته لجميع الخلق بذاته بعد القيام بالذات والوجود بالذات ، والشيء والغنى والواحد(٣٧٩) . وفى المؤلفات المتقدمة يظهر نفى التشبيه على انه أول وصف بعد دليل الحدوث وقبل الوحدانية (٣٨٠) . ثم يظهر نفى الجسم بعد الوحدانية وجواز اعادة الخلق . ويظهر نفى التشبيه على أنه أول وصف للذات بعد صفات المعانى السبع ، وقبلها اثبات القدم والوجود(٣٨١) . وقد يظهر نفى التشبيه فى أواخر دليل الحدوث وكأنه نهايته وبداية التوحيد وكأن هذا هو دفاع عن النفس أو الذات ونفى المشاركة فيها(٣٨٢) . وفى المؤلفات السابقة على العد الاحصائى يظهر نفى التشبيه تاليا للوحدانية نفيا للتشبيه ومرة أخرى بعد الصفات فى أنه شيء لا كالأشياء ونفى الجسم والجوهر والعرض والحد والضد والند والمثل(٣٨٣) . كما يظهر نفى التشبيه فى عبارة « ليس كمثله شيء » بعد الوجود والوحدانية(٣٨٤) . ويأتى نفى الجسمية بعد التوحيد كثانى صفة فى كتاب التوحيد وذلك ضمن الحديث عن الجسم والتأليف والأكوان . أى أن الجسمية تنفى فى معرض دليل الأكوان كما ينفى التشبيه فى آخر دليل الحدوث(٣٨٥) . وقد يظهر نفى التشبيه بعد الوحدانية والقدم فى عبارات انشائية دون احصاء مع نفى الصورة والكيف(٣٨٦) . ويظهر

---

(٣٧٨) المحصل ص ١١ — ١١٢ .
(٣٧٩) الأصول ص ٨٨ .
(٣٨٠) اللمع ص ١٨ — ٢٠ .
(٣٨١) اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٩ .
(٣٨٢) الشامل ص ٢٨٧ — ٣٤٣ .
(٣٨٣) الفقه الاكبر ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .
(٣٨٤) الانصاف ص ٢٣ .
(٣٨٥) الشامل ص ٤٠٩ — ٤٠٧ .
(٣٨٦) بحر الكلام ص ٢ — ٣ .

أيضا بعد اثبات الوجود والوحدانية فى شرح « الصمد » ، ويعقد فصل لابطال التشبيه بعد الوحدانية(٣٨٧) . وقد يظهر فى التحميدات بعد الوجود والبقاء والوحدانية(٣٨٨) . وقد يكون نفى التشبيه آخر صفة بعد ذكر جميع الصفات من وحدانية وقدم وصفات سبع ونفى العرض والجوهر والجسم والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئة والتركيب والتناهى والمائية والكيفية والمكان والزمان(٣٨٩) .

ويظهر لأول مرة تعبير مخالفة الحوادث على أنه رابع وصف للذات بعد الوجود والقدم والقيام بالنفس(٣٩٠) . وقد يدخل نفى التحيز والتخصص بالجهات(٣٩١) . ويظهر أيضا استحالة أن يكون الله جسما(٣٩٢) ، وعدم قبول الله للأعراض(٣٩٣) . وفى استحالة كون الرب جوهرا والرد على النصارى (٣٩٤) ، دخل الرد على النصارى فى المخالفة للحوادث وليس فى الوحدانية . ويظهر معتقد اليهود والنصارى كرابع وصف بعد الوجود والوحدانية ونفى التشبيه وتفسير آية « لم يلد ولم يولد »(٣٩٥) . وينفى التشبيه (النور) بعد اثبات القدم وجواز الوجود ، واثبات الوحدانية ، وجواز التشبيه ، وجواز النعت(٣٩٦) . ويظهر عدم قيام الحوادث بالذات بعد نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الحلول ، ونفى الجهة(٣٩٧) .

---

(٣٨٧) نهاية الاقدام ص ١٠٣ — ١٢٢ .
(٣٨٨) أساس التقديس ص ٢ .
(٣٨٩) النسفية ص ٦٧ .
(٣٩٠) الارشاد ص ٣٤ — ٣٩ .
(٣٩١) الارشاد ص ٣٩ — ٤٢ .
(٣٩٢) الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .
(٣٩٣) الارشاد ص ٤٤ — ٤١ .
(٣٩٤) الارشاد ص ٤٦ — ٥٢ .
(٣٩٥) بحر الكلام ص ٣ .
(٣٩٦) بحر الكلام ص ١٩ .
(٣٩٧) المحصل ص ١١٤ — ١١٥ .

وتظهر استحالة قيام الحوادث بالذات على أنه خامس وصف للذات بعد نفى الجسمية ، ونفى الجوهر وهو المكان ، ونفى الحلول ، ودخول الوجود فى دليل الحدوث والامكان(٣٩٨) . ويظهر نفى قيام الحوادث كرابع وصف بعد نفى المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول(٣٩٩) . وقد يظهر نفى قيام الحوادث بالذات بعد نفى الاتحاد وقبل الحلول ، وكلاهما يظهران بعد نفى التشبيه والشرك اللذين يظهران بدورهما بعد صفات المعانى السبع التى ظهرت هى الأخرى بعد اثبات القدم والوجود(٤٠٠) . ويظهر وصف عدم قيام ذاته بالحوادث كسادس وصف فى التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد والحلول(٤٠١) . وأخيرا وبعد اكتمال البناء النظرى للعقائد فى أحكام العقل الثلاثة تظهر المخالفة للحوادث على أنها رابع وصف للذات فيما يجب لله من صفات عشرين ، واستحالة المماثلة للحوادث وأن يكون جوهرا أو عرضا أو فى جهة أو فى مكان أو زمان مع البرهان على وجوب مخالفته للحوادث فيما يستحيل لله من صفات عشرين وأيضا كوصف رابع فى تفسير « لا اله الا الله » على أنه الغنى عن كل ما سواه . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب(٤٠٢) .

٢ — **التأليه** : ويتنازع هذا الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث ، تياران : التشبيه والتنزيه . الأول يعطى صفات المخلوق للخالق ، والثانى ينفى صفات المخلوق عن الخالق وينتهى باعطاء صفات الخالق للمخلوق .

---

(٣٩٨) معالم أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ .
(٣٩٩) طوالع الأنوار ص ١٥٩ .
(٤٠٠) العضدية جـ ٢ ، ص ١٤٣ .
(٤٠١) المواقف ص ٢٧٥ — ٢٨٧ .
(٤٠٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، كفاية العوام ص ٣٦ — ٣٧ ، العقيدة التوحيدية ص ٧ ، الباجورى ص ٣ ، رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٣ وباقى كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر المغيث .

والتشبيه على درجات . يبدأ من التأليه ، تأليه الامام واعطائه وظـائف كونية وحلول الله فى الائمة ثم الحلول والاتحاد ، حلوله فى الصوفية واتحاده عند النصارى ، ثم التجسيم ، تجسيم الله فى الانسان الكلى أو فى ابعاضه حتى تأليه الجسم واشكال الجسم ومادة الجسم وتأليه الجواهر وأنواع الجواهر ثم التشبيه خضوعا للغة الحرفية مع نفى الكيفية وأخيرا التنزيه ونفى الصفات الى آخر ما هو معروف فى عقائد الفرق ابتداء من الحس الى العقل ، من العيانى الى المجرد ، من الخاص الى العام ، من الشخص الى اللا شخص . وقد يعبر ذلك عن بعدى الشعور وتوتره بين هذين القطبين المادى الحسى والخالص العقلى فى قالب دينى هو فى الحقيقة وصف للوعى الخالص كمعرفة وكوجود .

(أ) تأليه الأئمة : وأول درجة من درجات الحس هو تأليه الشخص المتعين الموجود فى الزمان والمكان والمعروف باسمه ووصفه وعينه . هـو الشخص التاريخى الذى ولد وعاش ومات ، وله أثر وقبر ، ومشـهد وزيارة . تبدأ عملية التأليه اذن بوجود شخص تاريخى معين يكون مشجبا لتعليق الانفعالات الانسانية ، وبحركة صاعدة من الشخص المعـين الى الشخص المؤله ، على ما هو معروف فى تاريخ الأديان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى بعد أن أصبح أحد روافد فكرنا المعاصر . فقد كان لاوتزى شيخا فاضلا فى قريته قبل أن يصير الها ، وكان بوذا معلما فاضلا قبـل أن يصبح الها ، وكان المسيح أيضا نبيا مرسلا قبل أن يتحول تدريجيـا الى اله فى شعور الجماعة المسيحية الاولى ، وهو ما حدث لعلى أو لبنيه أو لبعض الأئمة من بعدهم . فقد كانوا أشخاصا تاريخية موجودة بالفعـل بدأت منهم عملية التأليه (فجأة وبلا مقدمات) نتيجة للصدمات النفسيـة التى حدثت فى شعور الجماعة الأولى(٤٠٣) .

---

(٤٠٣) هذه كلها اتجاهات الفرق ، غلاة الروافض التى تجعل من « على » وبنيه آلهة وكذلك قول النصارى فى عيسى ، التنبيه ص ١٩ ، الانتصـــار ص ١٠٤ .

وتبدأ عملية التأليه ليس من أى شخص كان بل من شخص تاريخى معين له بعض الأوصاف أو الشروط منها :

١ ـ الكمال الخلقى قولا وعملا ، وذلك أنه من السهل الانتقال من الكمال الانسانى الى الكمال المطلق . فغالبا ما كان الشخص المؤله متمتعا بصفات الكمال المادية والمعنوية مثل الشجاعة والشهامة والقوة أو الحكمة والعلم والتقوى وحب الخير . وقد اجتمعت هذه الصفات فى « على » كما تروى النصوص وكما حفظ التراث المدون والشفاهى على السواء . بل ان هذه الصورة الكاملة للشخص التاريخى كانت باعثا على وضع كثير من النصوص المشابهة التى تذكر فضائله وآثاره وعلمه وحكمته . كما أن الكتب تؤلف باسمه وتنسب اليه(٤٠٤) . ويساهم الخيال الشعبى فى احكام الصورة حتى تتحول الى اسطورة خالصة(٤٠٥) . والآثار المروية فى فضائل « على » لا تعد ولا تحصى . ويمكن تتبع نشأتها وتطورها ووصف عملية الخلق التى قام بها الخيال الشعبى . وتقوى الأسطورة وتتأصل اذا كان بعض هذه الآثار مذكورا فى النصوص الدينية التى تؤمن بها الجماعة . تتأكد هذه الصفات وتتحقق فى حياة الشخص كما يرويها التاريخ ثم تتضخم فى الأساطير الشعبية التى تحيل الشخص الى بطل أسطورى يقوم بالمعجزات ، ويقرأ الغيب ، وينصر المظلوم ، ويأتى فى المنام متوشحا بالبياض .

٢ ـ الحق الضائع . لما كان هذا الكمال الخلقى يعطى صاحبه نظرا وعملا الحق فى الزعامة والأولوية فى أخذ مكان الصدارة

---

(٤٠٤) وذلك مثل كتاب « نهج البلاغة » المنسوب الى « على » .

(٤٠٥) الاثار المروية فى فضائل على لا تحصى . وهناك مجال خصب [للد]راسة العلمية لهذه الاثار ابتداء من القرآن والحديث الصحيح حتى الآثار [المو]ضوعة والأساطير الشعبية التى خلقها شعور الجماعة ، تطبق فيها [منـ]اهج تاريخ الأديان ، وعلم الأساطير المقارن .

فان الذى يحدث بالفعل هو العكس ؛ زحزحة هذا الشخص عن مكان الريادة فيصبح صاحب حق مهضوم . وبدافع انسانى خالص من نصرة المظلوم ورغبة فى الحصول على الحق الضائع واسترداد الزعامة أو بدافع الرثاء والتعاطف والمشاركة الوجدانية يظهرها الأتقياء أو تعبر عنها العامة تنشأ حركة مناصرة واعية أو غير واعية للشخص صاحب الحق المهضوم ، وتكون تيارا للمعارضة لها الحق نظرا وان لم يكن لها الحكم عملا . وتأتى الصور والصيغ من التجارب المشابهة فى البيئات الحضارية المجاورة اما بطريق الأثر والتأثر أو بطريق الاستعارة اللاشعورية . وأحيانا تفرض التجارب الشعورية صورا وصيغا متشابهة دون ما أثر أو تأثر أو استعارة(٤٠٦) .

٣ — الهزيمة : فاذا ما تشعبت المعركة بين دعاة الأمر الواقع

---

(٤٠٦) يشرح ابن حزم مواقف الغالية على هذا النحو فيقول « هم الذين غلوا فى حق ائمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية . فربما شبهوا الاله بالخلق ، وهم على طرفى الغلو والتقصير . وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق . فسرت هذه الشبهات فى أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الهية فى حق بعض الأئمة . وكان التشبيه بالأصل والوضع فى الشيعة . وانما عادت على بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب الى المعقول ، وأبعد عن التشبيه والحلول » وبدع الغلاة محصورة فى أربع : التشبيه ، والبدأ ، والرجعة ، والتناسخ . ولهم ألقاب . وبكل بلد لقب . يقال لهم باصفهان الخرمية والكوذية وبالرى المزدكية والسنباذية وباذربيجان الذقولية ، وبموضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة الملل جـ ٢ ، ص ١١٥ — ١١٦ . ويلاحظ الشهرستانى هنا أن الاعتزال رد فعل طبيعى وأصيل على التشبيه . وأن عقائد الشيعة لها نسق خاص مثل القول بالتشبيه والبدأ (أى البدأ كتأويل للنسخ حتى يراجع الله نفسه بالحق ، والرجعة حتى يعود النصر ، والتناسخ حتى يكون الامام أكثر روحانية وألوهية من ظاله البشرى) . كما يلاحظ تفسير اسمائهم طبقا للأماكن مما يدل على أثر البيئات المحلية مع الحضارات فى تكوين عقائد الفرق .

وأصحاب الحق الضائع ودارت الدائرة على المظلوم ، واشتدت قوى الظلم أصبح صاحب الحق المهضوم شهيدا لا يمكن مناصرته الا بالانفعالات والنيات الحسنة أو باستمرار النضال مع بنيه وباقى الأئمة . فاذا ما توالت الهزائم على الأئمة ولم يحدث أن عاد الحق الضائع ، ويئست الجماعة الناصرة له ، واستحال النضال تحولت المعركة الى مجرد أمانى وبكاء على الشهداء وتعظيما للأئمة واكبارا للزعماء . وكلما ازداد الظلم اشتد التعظيم ، وتحول الشخص التاريخى الى شخص معنوى ثم تحول الشخص المعنوى الى فكرة وحقيقة خالدة فصار الشخص الها ، ، والأمر ربا . وهذا ما حدث لعلى وبنيه والأئمة من بعدهم .

٤ — الاضطهاد : وبعد الهزيمة يتوالى الاضطهاد على أصحاب الحق الضائع . وتنشأ معظم الأفكار التى تنشأ غالبا من سيكلوجية الاضطهاد مثل الخلود والخلاص والعودة والاتجاهات الباطنية كما هو معروف من تاريخ اليهود القدماء أيام الأسر البابلى . وفى المسيحية نشأت عبادة القديسين واحترام رفات الأولياء والشهداء من اضطهاد المسالمين وقتل الأبرياء وظلم أصحاب الحقوق فى عصر الشهداء . وقد عبرت رؤيا يوحنا عن هذا البناء النفسى القائم على الشعور بالاضطهاد ، الصراع بين الخير والشر ، وانتصار الخير بالخيال فى النهاية . فاضطهاد الأمويين للشيعة كاضطهاد الرومان للمسيحيين وأسر نبوخذ نصر للعبرانيين .

وكما يحدث التأليه من الشعور الجماعى بالنسبة الى الشخص الذى تجتمع فيه شروط التأليه يحدث أيضا من الشخص نفسه الذى تخلقه الجماعة كمخلص لها . ففى كل مجتمع مضطهد مغلوب على أمره ، مستضعف يبغى الخلاص تنشأ فيه أفكار الخلاص فى المستقبل وتتشخص فى صورة شخص المخلص الذى سيظهر عاجلا أم آجلا لتحقيق هذا الخلاص . فإذا ظهر الشخص ولم تؤلهه الجماعة أله هو نفسه اما فجأة من عنف الصدمة التى تلقاها المجتمع المهزوم فيؤله نفسه ، وبالتالى يصبح

نبيا واماما ، وإما تدريجيا عندما يصعب الخلاص ويصر على طلب النصر ، فيحول نفسه من مجرد امام الى نبى ثم الى اله ويكون التأليه هنا تعمية عما يحدث فى الواقع وغطاء يستر الهزيمـة ، وأملا فى سراب كتعويض عن مرارة الواقع واليأس من الخلاص . وهكذا ادعى صاحب كل فرقـة من غلاة الشيعة الألوهية أو على أقل تقدير يبدأ بادعاء النبوة والرسالة . وما أن يفشل فى تحقيقها أو بدلا من أن يحققها بالفعل حتى ينال الخـلود يظن أنه قد حققها بالفعل فيؤله نفسه ويخلدها ويعبدها نظرا بعـد أن فشل أو عجز عن القيام بالرسالة عملا . فكل تأليه فشل وعجز . ويسهل تأليه الانسان لأنه عندما يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما فى الكون وأعظم آياته فيؤله نفسه بالخيال بدلا من أن يعمل جاهدا فيخلد نفسه بالعمل . التأليه عملية يقوم بها العاجز أو معركة فى الهواء يقوم بهـا الضعيف فى حين أن تخليد الذات بالفعل عمل ايجابى ووجود موضوعى للخلود مـن خلال الفعل(٤٠٧) .

---

(٤٠٧) زعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أنه رب وأنه نبى فعبده شيعته ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله كانت فى آدم ثم تناسخت فيه . مقالات ج ١ ، ص ٦٧ ، وزعمت الخطابية أن الأئمة آلهة وأنهم كذلك . وعبدوا ابن الخطاب ، وزعموا أنه اله ، وأن جعفر بن محمد اله ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، وكان أبو الخطاب يزعم أولا أن الأئمة أنبياء ثم زعم أنهم آلهة وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أنبياء الله واحباؤه ، وكان يقول أن جعفر اله . وكان أبو الخطاب يدعى الالهية لنفسه وزعم أتباعه أن جعفر الها غير أن أبا الخطاب افضل منه وافضل من على ، الفرق ص ٢٤٧ ، كما زعموا أنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ ، ، وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، وأن الامام بعده بزيغ ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، وزعمت المعمرية (الخطابية) أن جعفر ربهم وعبدوه ، وأن معمر هو النبى بعد أبى الخطاب وعبدوه بعده ، مقالات ج ١ ، ص ٧٧ ، والالهية نور فى النبوة ، والنبوة نور فى الامامة ، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار ، الملل ج ٢ ، ص ٢٤ ، وتقول المفضلية (الخطابية) بربوبية جعفر ونبوته ، الفرق ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما ادعى بيان بن سمعان الربوبية كالحلولية وزعم أنه كان الها ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت الباطنية أن محمد بن اسماعيل بن جعفر هو الرب الفرق ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، وقالت العذافرة بألهية أبى العذافر المقتول ببغداد ، الفرق ص ١٢ ، وبوجـه عام يقول غلاة الروافض بالهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، التنبيه ص ٢٨ .

(ب) درجات التأليه وطرقه : ويمكن التمييز بين ثلاث درجـات فى التأليه : الألوهية ، والنبوة ، والامامة تبعا لعنف الصدمة أو ضعفهـا . فاذا كانت صدمة الجماعة الأولى عادية نشأ التأليه متدرجا مـن الامامة الى النبوة ثم الى الألوهية تبعا لاضافة كل جماعة من خيالها وخلقهـا . أما اذا كانت الصدمة عنيفة نشأ التأليه أولا فى أعلى صورة له فى الألوهية ثم انخفض تدريجيا من الألوهية الى النبوة ويصل الى أقل درجـاته فى الامامة ، وقد تجمع الدرجة القصوى بين الألوهية والنبوة والامامة معـا فاذا خفت حدتها جمعت النبوة والامامة فحسب(٤٠٨) .

تعنى الألوهية اذن على هذا النحو الانتقال من العـدم المطلق الى الوجود المطلق ، ومن الهزيمة الشاملة الى الانتصار المحقق ، ومن الضياع الكامل الى الوجود الكلى ، وفى كل مرة يتأكد الضياع يزداد التأليه . ومع الاحساس بالعجز عن استرداد الحق الضـائع تشتد انفعالات التأليـه كتعويض عن هذا الاحساس بالعجز ، وكأن النصر لابد وأن يحدث بهذه الصورة الانفعالية الفردية ، وكأن غياب الواقع لابد وأن يجد تعويضا له فى متاهات الخيال . التأليه اذن غياب للموضوعية ، واغراق فى الذاتية ، ونقصان فى العقل ، وزيادة فى الانفعالات ، وانسياق وراء العاطفة ، وكأن

---

(٤٠٨) زعم ابن سبأ أن عليا كان نبيا ثم غلا فزعم أنه اله . وكذلك ادعى غلاة الشيعة من بعده ، الفرق ص ٢٣٣ ، اعتقادات ص ٥٧ ، وقال بعض السبئية لعلى أنت الاله فأحرق على قوما منهم ، الفرق ص ٢١ ، قالوا لعلى أنت أنت ، قال ومن أنا ؟ قالوا : الخالق البارىء فاستتابهم فلم يرجعوا فأوقد لهم نارا ضخمة وأحرقهم ، التنبيه ص ١٨ ، وقد نفاه على الى ساباط المدائن ، وقيل انه كان يهوديا وأسلم . وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على . وهو أول من أظهر القول بالفرض بامامة على . ومنه انشعبت أصناف الغلاة فزعموا أن عليا لم يقتل وفيه الجزء الالهى ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٦ ، ومن غلاة الرافضة من زعم أن عليا الها من دون الله ، وانما هو روح فى الجسد كقول النصارى فى عيسى عندما زعموا أنه اله ، التنبيه ص ١٥٦ ، وقال غلاة الروافض بالهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ، وقال آخرون منهم بالهية سلمان الفارسى ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٩ .

الطاقة الانسانية لابد وأن تتصرف على أى وجه حتى ولو كان غير طبيعى . وعلى هذا النحو ادعت كل الفرق من غلاة الشيعة الوهية « على »(٤٠٩) .

وكما يحدث التأليه ابتداء من شخص تاريخى موجود بالفعل مستوف للشروط ويتم رفعه حتى يصير الها يحدث أيضا بحلول الله فى الشخص ونزوله اليه بدل أن يرتفع الشخص اليه ويصير فى مقامه . يأخذ التأليه اذن احدى طريقين : الأول تأليه الشخص ذاته وتصعيده من حيز الشخص الى نطاق الاله ، وهو نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق التفخيم بالتصعيد ، وهو ما حدث لعلى ولبنيه ولبعض الأئمة وهو ما حدث أيضا للاوتزى وبوذا . والثانى حلول الله فى الشخص ذاته أى تنزيل الله من نطاق الألهوية الى حيز الشخص وهو أيضا نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق نزول الله وحلوله فيه . وهو ما حدث أيضا لعلى وبنيه ولبعض الأئمة من بعده ، وهو الطريق المفضل عند الصوفية أنصار الحلول ، وفى المسيحية عند بعض الفرق القائلة بطبيعتين للمسيح (٤١٠) .

---

(٤٠٩) عن رواية ابن الراوندى أن الجاحظ قد زعم أن فى المعتزلة من يقول بأن عليا هو الله كمن يزعم أن المسيح خلق العالم ، وهو رب العالمين والآخرين ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم والذى عناه النبى فى حديث « ترون ربكم .. » ، وقد فضل ابن حابط المسيح على النبى . وهذا قول السبئية وليس قول المعتزلة ، الفرق ص ٢٢٨ ، ص ٢٣٣ ، وابن حابط وفضل الحذاء ليسا من المعتزلة ، الانتصار ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وزعمت الذمية من الرافضة أن عليا هو الله وشتموا محمدا ، الفرق ص ٢٥١ ، ومنهم من قال بالهيتهما معا ، ويقدمون عليا فى أحكام الالهية ويسمونهم العينية ، ومنهم من يقدم محمدا فى الالهية ويسمونهم الميمية . ومنهم من قال بالهية خمسة أشخاص أصحاب الكساء محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وقالوا خمستهم شىء واحد ، والروح حالة فيهم بالسوية ، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث فقالوا فاطم ، الملل ج ٢ ، ص ١١٩ .

(٤١٠) المنصورية اتباع أبى منصور العجلى الذى شبه نفسه بربه وزعم انه صعد الى السماء ، وأن الله مسح بيده على رأسه وقال له يابنى بلغ عنى ثم انزل الى الارض وزعم أنه الكسف الساقط من السماء الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، كما تقول العجلية بربوبية جعفر دون نبوته ورسالته ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٦ ، أما المغيرة اتباع مغيرة بن سعد العجلى فقد ادعى الالهية ثم أحرقوا بالنفط والنار ، اعتقادات ص ٥٨ .

والعجيب تأليه من قتل الاله ! (٤١١) هل لانه هو الذى كشف عن الوهيته ، خالصة من جسده من أجل اطلاق روحه وتناسخها فى غير ؟ هل لأن الاله لا بد أن يقتل كما هو الحال فى المسيح وأن ذلك جزء من الخطة الالهية للكون ، وبالتالى تدخل كل عناصرها وتصبح كل مكوناتها الهية ؟ .

وغالبا ما يرفض الشخص التاريخى المؤله والذى وقع عليه التأليه اسقاط هذه العملية الشعورية عليه مما يدل على أن التأليه من فعل الجماعة وليس من ادعاء المؤله اذا كان على قدر كبير من الوعى النظرى دون ما حاجة الى اللجوء الى عقيدة الالوهية تقوية للعزائم وشحذا للهمم كما هو الحال فى المجتمعات المتخلفة وجماعات الاضطهاد (٤١٢) .

ويبدوا أن التأليه الدينى القديم قد تحول الى تأليه سياسى معاصر ، وأن الامام القديم أصبح هو سلطان العصر ، وأن أئمة الأجداد أصبحوا هم حكام العصر ، وأن أولاد الحسن والحسين هم أولاد الجيش ، وضباط الجند ، وسوارى العسكر . وبالرغم من أن التأليه قد حدث لدى فرق الشيعة باعتبارها جماعات الاضطهاد قديما الا أنه استمر عند أهل السنة باعتبارها جماعة الاضطهاد حديثا بعد المد الاستعمارى الاوربى والقهر الداخلى . ومن الطبيعى أن يحدث تأليه قائد الجماعة المضهدة بفعل شعور الجماعة تعبيرا عن تجاوزها لآلام الهزيمة وانتصارها المعنوى ، وتحويلها من الواقع الى الخيال ، ومن المشاهدة الى الحلم ، ومن الزمن الى الخلود . ولكن العجيب أن يحدث ذلك من قواد الثورة ، وعسكر الانتصار ، وأن يدعى كل قائد اليوم الاله الفرد ، والحاكم الاوحد ، والسلطان المطلق .

---

(٤١١) قال بعض غلاة الروافض بألوهية سلمان الفارسى ، مقالات ج ١ ، ص ٧٩ .

(٤١٢) لما قالت السبئية لعلى : أنت ، أنت ، وسألهم من أنا ؟ قالوا: الخالق البارىء ! استتابهم فلم يرجعوا ، فأوقد نارا وأحرقهم وأنشد :

لما رأيت الامر أمرا منكرا   أججت نارى ودعوت قنبرا

التنبيه ص ١٨ ومع ذلك سمت السبئية عليا الها وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوما منهم قالوا : الان علمنا انك اله لان النار لا يعذب بها الا الله ، الفرق ص ٢٢٥ .

وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسى عند الجماهير (٤١٣) . الجماهير ما زالت مطحونة ، مضطهدة ، يقوم شعورها على سيكلوجية الاضطهاد ، وبالتالى فهى مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام . فيدرك الحكام ذلك أن الدين أنجع وسيلة للسيطرة على الشعوب ، سواء طبقا لنصائح الاستعمار وخبرائه أو بدونها ومع ذلك فهى سيطرة موقوتة لأن وعى الجماهير بمصالحها يستطيع أن يفك الاسار التاريخى ، فيقضى ثقل الحاضر على على قيود الماضى ، وهو ما حدث فى الثورة الاسلامية فى ايران . لم تمنع عقيدة التأليه من ثورة الجماهير ، وأصبحت قيادة آلامام سياسية خالصة تقود الجماهير ، فانقلبت الشيعة سنة ، والسنة شيعة (٤١٤) .

(جـ) وظائف الامام الكونية . والامام المؤله يشارك الله فى وظائفه . بل انه يقوم بها كلية بمفرده وعلى رأسها وظائف الخلق واحياء الموتى ، واجراء المعجزات فى الدنيا ، وحساب الخلق ، وعقابهم فى الآخرة . وبتحليل احدى اساطير الخلق نجد الآتى (٤١٥) :

---

(٤١٣) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ١ — تجديد معنى التراث . أ — مستويات التراث ص ١٠ — ١٨ .

(٤١٤) يمكن أن يدخل موضوع تأليه الائمة فى نظرية الامامة ، آخر موضوع فى العقائد لانه مرتبط بالسياسة ، فتأليه الامام تعبير عن سيكلوجية الاضطهاد ، ويكشف عن دور الزعيم فى الجماعة المضطهدة ، أنظر الفصل الثانى عشر عن الامامة . وقد ظهر هذا الموضوع فى كتب الفرق اكثر من ظهوره فى كتب العقائد نظرا لان عقائد هذه الفرق وعلى رأسها غلاة الرافضة لم تستمر فى وجدان الامة ، وكانت عقائد تاريخية صرفة ، موقوتة بظروف مجتمعها .

(٤١٥) هى أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد . كان الله وحده ولا شيء معه . فلما أراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوقع فوق رأسه التاج . ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصى فعرق فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب . ثم اطلع فى البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار فانتزع عين ظله ، فخلق منها شمسا ، ومحق ذلك الظل وقال : لا ينبغى أن يكون معى اله غيرى . ثم خلق الخلق كله من البحرين خلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق =

١ — يتم الخلق بطريقة كونية خالصــة دون اى تمييز بـين خالق ومخلوق . فالامام الاله والكون شيء واحد ، خالق ومخلوق معا . الله لا ينفصل عن الأكوان والأشخاص بل يتجلى فيها كما هو معروف فى الديانات البدائية فى أساطير الخلق وتفسير نشأة الطبيعة من ذاتها ما دامت الطبيعة هى الله . يبدأ العالم من وحدة واحدة هو الله . كان الله ولا شيء معه ، وحدة مجردة خالصة لا انفصام فيها ولا تعدد أو تكثر ، خالصة بلا مادة أو تعين . ولما كان على صورة بدن له رأس ، يطير ويحط ، له ملبس وعلى رأسه تاج فان الخلق يحدث بانفصـال جزء خارجى عنه وهو التاج . ولكنه جزء فاضل عزيز طبقا لتفاضل الأعضاء . فالوجه افضل من اليدين ، واليدان أفضل من الأرجل ، يبصر ظله فى البحر فهو والعالم وجهان لشيء واحد ، يخرج الكون من بدنه طبقا للصـلة الكونية بـين بدن الله وبدن الطبيعة . البحران من عرق الله ، ومعروف فى تاريخ الأديان أن النيل من دموع ايزيس ، والعالم جسد المسيح ، والكنيسه رأسه . الشمس من ظل بدن الله فى البحر ، والعالم كله صورة لله أو انعكاس له فى الماء . وقد تم الخلق بالكلام لا بالارادة بمجرد أن تحدث الله باسمه . فالعالم صـدى لكلامه ورنين لصوته . وعلى هذا النحو يفسر التجسيم نشأة الطبيعة نشأة اسطورية عندما يتم الخلط بين النفس والبدن ، بين الروح والطبيعة ، وتتوحد الثنائيات من خلال الاشراقيات ، وفى هذه الاحوال تسبق الطبيعة الانســان ، ويخرج الانسان من الطبيعة ، وتكون الطبيعة هى الكون كله علوه وسفليه ، ويخرج الجماد من السائل ، والسائل من الجماد ، الحى من الميت والميت من الحى . الدورة أساس الطبيعة . تتشخص الطبيعة ،

=

المؤمنين (الشيعة) من النير العذب . وخلق ظلال الناس فكان أول من خلق منهــا ثم أرســل محمدا الى الناس كافة وهو ظل ثم عرض على الســموات أن يمنعن عليا من ظالميه فأبين ثم عرض على الارض والجبال فأبين ثم على الناس كلهم . فقام عمر الى أبى بكر فأمره أن يتحمل منعــه وأن يغدر به ففعل أبو بكر وقال عمر : أنا أعينك على على لتجعل لى الخلافة بعدك فالشــيطان عمر . مقالات جـ ١ ، ص ٧٢ — ٧٣ ، الفرق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٠ — ١٢٢ .

ويحيا الجماد ، وتظهر للأشياء ارادة وعقل ، وتتحدث الموجودات ، تأبى وترفض ، تجادل وتقترح حتى يمحى الفرق بين « الله » والطبيعة والانسان.

٢ — يكشف الخلق الكونى فى حقيقة الأمر عن سيكلوجية الاضطهاد . فقد كان الله وحده اى تدمير العالم الظالم باستثناء الله العادل . وتم الخلق بالكلمة ، فالكلمة سبب الشهادة . وقد ركز شعراء الجماعات المضطهدة على اهمية الكلمة ، وكذلك فى تاريخ الأديان ، فى البدء كانت الكلمة . ويرمز التاج الواقع الى السلطة السياسية المنهارة ، واقعا أو بالتمنى ، كرغبة مكبوتة ، كما تعبر الاسطورة عن قدرية الأفعال ، وجبرية المصائر ، والقدر المحتوم فى مسار التاريخ ليس فقط فى الظلم بل ايضا فى العدل ، او فى الهزيمة وحدها بل أيضـــا فى الانتصار . وقد كانت كثير من الحركات الثورية جبرية بمعنى اتحادها مع حتمية قوانين التاريخ ،طبقا لجدل السيد والعبد . كما تبين الاسطورة رفض المعاصى والظلم والغضب من الشرور والآثام فالوعى ما زال خالصا لم يتزيف بعد بفعل الدولة والنظام القائم . ويشير التعارض بين العذب والمالح ، بين النور والظلمة الى الصراع بين الحق والباطل ، بين العدل والظلم على ما هو معروف فى الجماعات الاسلامية المعاصرة التى تمثل جماعات الاضهاد اليوم (٤١٦) . وتكشف الأسطورة فى ظل « الله » عن التمايز بين الوجود والظهر ، بين الباطن والظاهر ، بين الحق والباطل، بين الحقية والوهم . أما فردية الاله ووجوده ولا شىء معه فانها تعبر عن الحكم المطلق والرغبـــة فى التسلط « لا ينبغى أن يكون معى اله غيرى » . أما عدم تحمل الأمانة وتخلى الناس عن مناصرة الحق فانه وصف لواقع جماعات الاضطهاد . ومن ثم تعبر الاسطورة مرة عن الواقع ومرة عن الحلم، مرة عن مرارة الألم والاضطهاد والهزيمة ومرة أخرى عن قرب الفرج والفرح والانتصار . وبالرغم من هذه الوحدة الأولى فى الخلق فانه يمكن التمييز فى عملية الانفصال بين طرفين يمثلان الثنائية الخالدة المعروفة فى تاريخ الأديان بين الخير والشر ، وتشخيصهما فى الطبيعة او فى الألوهية . هناك بحر

---

(٤١٦) انظر دراستنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة فى التحقيقات»، وأيضـــا دراستنا عن أبى الاعلى المودودى والمفكر الشهيد سيد قطب فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » جـ ٢ فى اليسار الدينى .

مظلم ، والآخر نير عذب ، الأول يمثل الشر والثانى يمثل الخير ، الأول خلق منه الكفار والثانى خلق منه المؤمنين (٤١٧) . وبالتالى يتحول البشر الفانون الى أنماط أبدية للسلوك البشرى تجسيدا للخير المطلق والشر المطلق .

٣ — بعد الخلق الكونى يأتى الخلق الشخصى ، ويبرز من الكون الشخص الأول كما هو الحال فى حكايات الخلق والنصوص الدينية من خلق آدم بعد خلق الكون . ولكن الشخص الأول هنا هو محمد وهو ظل أى وهو صورة مجردة قبل أن تتمثل فى مادة ، وحقيقة خالصة أبدية قبل أن تتعين وتتزمن ثم ارسال هذا الظل الى الناس قبل ارساله وهو رسول بشرى . وهو ما قالة الصوفيه فيما بعد عن « الحقيقة المحمدية » التى تشارك فى صفاته ووظائفه ، محمد الخالد الأزلى السابق على الخلق والتكوين الذى يوجه ظواهر الطبيعة والذى تنبع منه العلوم والمعارف (٤١٨) . وفى أسطورة أخرى يأخذ على الدرجة الثانية بعد آدم . وفى أسطورة ثالثة أن الله لم يخلق شيئا بل فوض كل ما فعله الى محمد أو الى على وهو الذى قام بهذه الوظيفة الكونية (٤١٩) . ويلاحظ فى أسطورة التدبير عن طريق

---

(٤١٧) على قديم أزلى وعمر قديم أزلى الا أن عليا كان خيرا محضا وعمر كان شرا محضا وكان يؤذى عليا دائما ، وكأنهم اقتبسوا هذه المقالة من المجوس . اعتقادات فرق ص ٦١ .

(٤١٨) هذا هو موضوع الجزء الثالث من « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » عن علوم التصوف . أنظر مؤقتا ، « ماذا تعنى أشهد أن لا اله الا الله وأنمحمدا رسول الله ؟ » وأيضا « محمد الشخص أم المبدأ ؟ » « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » جـ ٤ ، اليسار الدينى.

(٤١٩) زعمت احدى فرق الغلاة أن الله فوض الامور الى محمد ، وأنه أقدره على خلق الدنيا ، فخلقها ودبرها وان الله لم يخلق شيئا ؛ ويقولون مثل ذلك فى على ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٦ ، وقد فصلت المفوضة من نفس الاسطورة ان الله خلق محمدا ثم فوض اليه خلق العالم وتدبيره . فهو الذى خلق العالم دون الله ثم فوض محمد تدبير العالى الى على . فهو المدبر الثانى ، الفرق ص ٢٥١ ، كما يزعمون أن البارى خلق روح على وأرواح أولاده وفوض العالم اليهم فخلقوا هم الارضين والسموات . وكانوا يقولون فى الركوع سبحان ربى العظيم ، وفى السجود سبحان ربى الاعلى لان الله هو على وأولاده . وأما الاله الاعظم فهو الذى فوض اليهم العالم ، اعتقادات فرق ص ٥٩ .

انتفويض تضخم محمد وتحوله الى كون ومدبر أول للعالم وواسطة بين الله والخلق . والامام وريث لمحمد ، لارادته وتفويضه ، مما يعطى امام الجماعة المضطهدة قدرة الهية ، وتمثيلا للحق من خلال النبى . تضخم النبى ناتج من أنه فى علاقة قرابة مع امام الجماعة المضطهدة فقرابة الدم حامل لتفويض الرسالة . ومعروف فى تاريخ الأديان أن بولص قال مثل ذلك فى المسيح الازلى الخالد السابق على الكون والخليقة المتحد بالله قبل المسيح عيسى بن مريم (٤٢٠) . وهو ما يحدث فى كل بيئة يقع الاضطهاد على قائدها فترفعه وتجعله يند عن كل اضطهاد ويتجاوز كل هزيمة ، ويتغلب على كل ظلم . واقصى درجات الرفع هى الألوهية بما تتصف به من خلود وأولوية على كل شىء ، وعزاء وتعويض من كل شىء . ويتضخم الامام حتى يبتلع الكون كله فيكون الكون هو الشخص ، والشخص هو الكون ، ويصبح الرسول وأهله السماء وعلى وأهله الارض (٤٢١) . وكأن التأليه الذاتى للعقائد وحده لا يكفى للتعبير عن العظمة والجلال فيتحول الى تأليه موضوعى ولاهله وللكون . وتتضخم ذات العقائد ، أماما أو رسولا ، وتتجه نحو الموضوع وتتحد به وتتمثله وتحتويه فى باطنها .

---

(٤٢٠) زعم أبو منصور والعجلى أيضا أن عيسى هو أول من خلق الله ثم على ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٤ ، الملل جـ ٢ ، ص ٢٤ ، وشبه أحمد ابن خابط المنسوب الى المعتزلة (النظام) عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الاله الثانى ، الفرق ص ٢٢٨ ، أنظر فى ذلك رسالتنا

La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une Hérméneulique existentielle à pratir du Nouveau Testament.

(٤٢١) زعم أبو منصور أن ال محمد هم السماء والشيعة هم الارض ، وأنه الكسف الساقط من بنى هاشم مقالات جـ ١ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، وقد زعم العجلى أن عليا هو الكسف الساقط من السماء وربما الساقط من السماء هو الله . وزعم حين ادعى الامامة لنفسه أنه عرج به الى السماء ورأى معبوده فمسح بيده على رأسه وقال له يابنى انزل فبلغ عنى ثم اهبط الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء . وزعمت بعض السبئية أن عليا فى السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه . ومن سمع صوت الرعد قال : عليك السلام يا أمير المؤمنين . لذلك قالت البيانية فى تفسير « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » أنه على ، الفرق ص ١٣٤ ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٧ ، اعتقادات ص ٥٣ .

وكلما قوى الاحساس بالهزيمة والضياع اشتد التأليه للشخص حتى يحوى الكون كله . وقد يحدث هذا التشخيص للطبيعة كنوع من اسقاط العواطف الانسانية على الطبيعة فى حالات الهستيريا . فالمجنون يخاطب الأشياء ويتحدث مع الموضوعات ، ويوجه الحديث الى الكون . قد يكون تشخيص الطبيعة نوعا من آثار الصدمة الأولى التى تلقاها الشعور الجماعى فافقدته صوابه وأصبح لا يتحدث الا مع الأشياء كما هو الحال فى الديانات البدائية وفى المسرح اليونانى القديم عندما يخاطب البطل الموتور أو الكورس أو الأشياء المحيطة به .

٤ — هذه الأولوية للشخص ، سواء كان آدم أو محمد أو عليا أو عيسى ليست أولوية مادية كونية فحسب بل هى أيضـا أولوية معنوية خلقية . فالشخص هو الانسان الذى رضى بحمل الأمانة التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال وعلى الناس كلهم أن يمنعن عليا فأبين جميعا ولم يقبل الا أبو بكر فأمره أن يتحمل منعه . وأعانه عمر غدرا كى يأخذ الخلافة من بعده . وهنا نجد تحويرا للأفكار الدينية وتوفيقا لها مع الظروف النفسية للجماعة . أولا ، لم تعد الامانة كما هو الحال فى النصوص الدينية تطبيق الوحى أى الايمان بالله وفعل الخير بل منع على من القيام بالرسالة . وقد حدث هذا التحوير بالقلب من الضد الى الضد ، من القيام بالرسالةالى منع القيام بها . ثانيا ، بدل أن تعرض الامانة على الطبيعة وحدها ، كما هو الحال فى أصـل الوحى ، عرضت على الطبيعة والبشر معا . فالبشر جزء من الطبيعة ، والطبيعة مشخصة . ثالثا ، بدل أن يكون الانسـان العام هو الذى يقبل الأمانة أصبح الانسان الخاص هو الذى يقبلها وهو أبو بكر . فالظروف النفسية للجماعة حولت الأفكار الدينية الى أسطورة بطريق القلب والتخصيص .

٥ — هذا الامام الكونى تسوده الأهواء والانفعالات ، يسر ويغضب ، ينافس ويصارع ، يمحق ظله فى البحر لأنه لا يريد الها غيره ، فهو ليس الها عاقلا حكيما خلق الكون بناء على نظام وقانون بل اله منفعل ، وكل شىء خاضع لهواه . بل ان انفعالاته النفسية يصاحبها ظواهر جسمية . فهو يغضب ومن شدة غضبه يعرق بدنه . وهذا طبيعى بما أن هذه الصورة

من خلق الشعور الانفعالى الذى هزته الصدمة وأفقدته الهزيمة التوازن النفسى . غاضب لما الم به من ظلم وعدوان ، يصارع الاعداء ، ولا يقبل أحد بجواره ، لأنه لم يعد يثق بأحد ، وهى الصورة التى أصبحت فيما بعد صورة المتسلط القاهر .

٦ — والامام المؤله لا يموت . فكما أنه أزلى لا أول له فهو أيضا أبدى لا نهاية له . وهو ليس وحده خالد بل يكون أيضــا كل من اتصل به أو عبده أو على الأقل البعض منهم ، فالخلود يسرى بالاتصال وينتشر بالتبعية . كل من اتصل بالخلد فهو خالد ، وكأن الامام يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس الخلود صفة خاصــة ثابتة بل هى صفة مشعة . وقد يكون الخلود لابدان الآلهة ، ففى لحظة الموت يرفع الامام ببدنه الى السماء ، وتحل روحه فى بدن امام آخر . فالامام خخالد بدنا وروحا (٤٢٢) .

٧ — والامام المؤله قادر على احياء الاموات واجراء المعجزات ، سواء بفعله أو باسم الاله الاعظم تبعا لدرجة التأليه . فهو يفعل باسمه لو وصل الى أقصى درجات الألوهية . ويفعل باسم الله الأعظم لو كان يحفظ بينه وبين الله درجة . واجراء المعجزات رد فعل على العجز فى الطبيعة ، والسيطرة المطلقة عليها رد فعل فقدان السيطرة الكلية عليها . ويتدخل الخيال للتعبير عن طريقة اجراء المعجزات مستعينا بالصور الدينية مثل انشقاق الأرض . فبدل أن تنشق الأرض فى نهاية الزمان تنشق الآن ، ويرجع الموتى أحياء الى الدنيا . وهو قادر على احياء الموتى واعطاء الخلود كقدرة عيسى ، وكأن قدرة الانسان الاله على السيطرة على الطبيعة العلوية تعوضــه عن خسائره فى الدنيا فى عالم البشر ، وتعطيه من جديد الثقة

---

(٤٢٢) تزعم البزيغية (الخطابية) أنه لا يموت منهم أحد . واذا بلغ أحدهم عبادته رفع الى الملكوت يعاينون أحوالهم بكرة وعشية . مقالات جـ ١ ، ص ٧٨ .

بالنفس والأمل بالانتصـــار (٤٢٣) .

٨ — ويأخذ الامام المؤله وظائف الاله فى حساب وعقاب المؤمنين . فهو الذى يحاسب ويعاقب ، يرحم ويشفع ، يقف الجميع بين يديه كما هو معروف فى تاريخ الأديان من معاقبة المسيح واثابته للناس (٤٢٤) . ويكون الحساب هذه المرة أكثر عدلا من حساب البشر الذى يقوم على الظلم ، والعدل الالهى فى النهاية هو القاضى على الظلم الانسانى فى البداية .

ومن التأليه يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ — الانسان اله أو على الأقل يمكن أن يؤله . فهو الموجود الوحيد الذى يمكن أن تبدأ منه عملية التأليه ، ويكون الانسان الها ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية بل كبديل عن المؤله ذاته. الانسان ليس نبيا ملهما كما هو الحال عند الفلاسفة وليس وليا ملهما كما هو الحال عند الصوفية بل هو نفسه اله .وهذا يجعل الانسان فى أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية .

٢ — لا يسقط الانسان من ذاته تصوراته وصوره وعباراته على المؤله فحسب ، ولا يسقط عليه آماله وأحلامه ورغباته واشواقه فحسب بل يؤله

---

(٤٢٣) زعم بيان بن سـمعان أنه يدعو الزهرة فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الاعظم ، وأنه يهزم العســكر ، مقالات جـ ١ ، ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وقال : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقــوة ملكوتية ، بنور ربها مضيئة . فالقوة الملكوتية فى نفسه كالمصبـاح فى المشكاة ، والنور الالهى كالنور فى المصباح جـ ٢ ، ص ٧٨ ، وزعم المغيرة بن سعيد أنه يحيى الموتى بالاسم الاعظم ، وأراهم شيئـا من النيرنجيات والمخاريق ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٣٩ .

(٤٢٤) تقول الخابطية ان عيسى هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة، الفرق ص ٢٢٨ ، ويروى ابن الراوندى عن أبى الهذيل قوله ان عليا عند أهله يضر وينفع ، يثبت ويعاقب ، يختـار ويفعل ، والله عند أبى الهذيل لا يضر ولا ينفع ، ولا يثبت ولا يعاقب ، وكذب الخياط هذه الـرواية ، الانتصار ص ١٥١ .

ذاته شخصا أى يتجاوز الاسقاط النفسى واللغوى الى الاعتقاد الشخصى. فالانسان يؤله ذاته ، ويعبد نفسه ، ويقدس شخصه ، وهو موقف نرجسى خالص ، تتضخم فيه الذات حتى تمحى من أمامه كل الموضوعات .

٣ — الله هو فى الحقيقة عملية تأليه ، ابتداء من شخص فاضل يتم تعظيمه وهو الله . وهو فى الحقيقة فى نشأته انسان فاضل . وهذا ما حدث فى عديد من الديانات الاخرى ، فقد كان بوذا معلما فاضلا فى مدينته ، وكان تاو شيخا فاضلا فى قريته كذلك .

٤ — تحدث عملية التأليه هذه فى جماعة وقع على قائدها الظلم ، وعجزت عن الانتصار له بعد أن حاولت مرات عديدة . ومن ثم تتحول الهزيمة فى الواقع الى انتصار فى الخيال ، ويتحول الموت فى الواقع الى خلود فى الخيال ، ويصير عجز البطل فى الواقع تأليها فى الخيال ، واعطاءه قوة خارقة للعادة تجعله قادرا على اجراء المعجزات .

٣ — **الحلول والاتحاد** : الحلول فى الأئمة والصوفية والاتحاد عند النصارى .

(أ) الحلول فى الأئمة : فكما يكون الحلول كليا بحلول ذات الله فى الامام يكون أيضا جزئيا بحلول روح الاله فى الشخص أن لم تحل ذاته فى ذاته وذلك ابقاء لبعض الفرق بين المستويين ، بين المطلق اللامحدود والنسبى المحدود ، وجعل العلاقة على مستوى الروح ان لم تكن على مستوى الطبيعة (٤٢٥) .

---

(٤٢٥) هم الحلولية بوجه عام الذين يزعمون حلول الله فى أشخاص الأئمة ، ويعبدون الائمة من أجل ذلك ، الفرق ص ٢٢٦ ، وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى فى على وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى فلايبعد أن يظهر الله فى صورة بعض الكاملين كعلى وأولاده والائمة المعصومين . ويضيف الدوانى « وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبرائيل لم يحل فى دحية =

وينتقل هذا الروح الالهى من امام الى امام عن طريق التوارث . فلا يتوارث العلم وحده بل أيضا الشىء وهو الروح الالهى . المعرفة والوجود كلاهما متوارثان . تنتقل الروح من النبى الى آخر أو من امام الى آخر حتى تصل الى آخر الأئمة . فلا حديث هنا عن ذات الله بل عن روح الله ، وهو الروح القدس الذى يحل فى الأنبياء ثم فى الأئمة ، ويكون الحلول هنا حلولا روحيا خالصا . الذى يهم هو روح الله وروح الامام لا شخص الله وشخص الامام . الروح باقية ، وبين الله والأئمة حبل لا ينقطع واستمرار دائم بفعل الروح . اذا توفى امام حل الروح فى امام آخر (٤٢٦) . ويمكن

=

بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول المعنى الحقيقى »، الدوانى ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ووصفت السبئية عليا بأنه اله وقالت روح ربى فى الجسد ، الفرق ص ٢٢٥ ، ص ٢٧٢ ، وقالت بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على ، الملل ج ٢ ، ص ١١٧ ، وزعم الشريعى أن الله حل فيه وأن روح الله حلت فى خمسة أشخاص : النبى وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وبالتالى فهم آلهة ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٥ — ٢٥٦ وقالت الخطابية بحلول روح الله فى جعفر الصادق ثم فى أبى الخطاب الاسدى . فقد حل الله فى على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى زين العابدين ثم فى الباقر ثم فى الصادق . وتوجه هؤلاء الى مكة فى زمن جعفر الصادق وكانوا يعبدونه . فلما سمع الصادق بذلك أبلغ به أبا الخطاب وهو رئيسهم فزعم أن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه وأنه هو أكمل من الله ، الفرق ص ٢٥٧ ، اعتقادات ص ٥٨ ، ودعا ابن أبى العذافر (أبو العذافر) حلول روح الله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ويخاطبه اتباعه بالرب والمولى ويصفونه بالقدرة على ما يشاء . وحين قتله طلب ثلاثة أيام مهلة تنزل فيها براءته من السماء والنقمة على أعدائه ، الفرق ص ٢٦٤ — ٢٦٦ ، وتقول القرامطة والديلم بحلول اللاهوت فى الناسوت على قول النصارى سواء ، التنبيه ص ٢١ ، وأن جزءا الهيا حل فيه واتحد بجسده ، الملل ج ٢ ، ص ٧٨ ، كما تقول بالحلول والتناسخ من الرافضة المختارية والسمعانية والجارودية كما تقول البيانية بالهية أمير المؤمنين على ، التنبيه ص ٢٣ .

(٤٢٦) ادعى بيان بن سمعان أن روح الله تناسخت فى الاشياء والائمة حتى صارت الى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت اليه من خلال ابنه أبى هاشم ، الفرق ص ٢٣٧ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ٢٥٥ — ٢٧٢ ، وزعم عبد الله بن جعفر ذى الجناحين أن الارواح

=

وصف الحلول من أوله الى آخره ، من روح الله الى آخر الأئمة . تحل روح الله فى آدم ثم فى الأئمة من بعده حتى الامام الأخير ، قد يكون السابع أو الثانى عشر أو الغائب الذى يظهر فى آخر الزمان (٤٢٧) . وانتساب الأئمة الآلهة الى آدم أول الخلق يعطيهم أولوية فى القدم . فالقدم أكثر تعبيرا عن الاجلال والتعظيم من الحدوث ، والسابق أكثر عراقة من اللاحق ،

= تناسخت وأن روح الله كانت فى آدم ثم فى شيث ثم دارت فى الانبياء والأئمة ثم فى على ثم أولاده الثلاثة ثم فى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ثم تنـــاسخت حتى صارتفيه . مقالات جـ ١ ، ص ٦٧ ، ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ ، ص ٢٤٦ ، ص ٢٧٣ ، كمـــا زعم عبد الله بن حرب أن روح أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فيه بعد أن تناسخت روح الله فى الانبيـــاء والائمة ، مقالات جـ ١ ، ص ٦٨ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الفرق ص ٢٤٣ ،وزعم عبد الله بن معـــاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب أن روح الله تناسخت حتى وصلت اليه وحلت فيه وادعى الالهية والنبوة معا ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، كما زعمت الخطابية أن روح الله دارت فى الانبيـــاء ثمانتهتالى أبى الخطاب ، وهم يقولون بتناسخ روح الاله دون أرواح الناس ، الفرق ص ٢٧٣ ، كمـــا ادعت المسلمية أن روح الله دارت فى الانبيـــاء ثم انتهت الى أبى مسلم ، الفرق ص ٢٧٣ ، وزعمت الكيسانية أن روح الله كانت فى أبى هاشم ثم انتقلت الى بيـــان ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبى هاشم الى عبد الله بى عمرو بن حرب ، وادعت هذه الفرق الهية عبد الله بن عمر ، الفرق ص ٤٠ — ٤١ ، وزعمت الاثنا عشرية أن الروح القدس هو الله كان فى النبى ثم على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى على بن الحسينثمفى محمد بن على ثم فى جعفر بن محمد بن على ثم فى موسى بن جعفر ثم فى على بن موسى بن جعفر ثم فى محمد بن على بن موسى ثم فى على بن محمد بن على بن موسى ، ثم فى الحسين بن على بن محمد بن على بن موسى ، ثم فى محمد بن الحسن بن الحسين بن على بن محمد بن على ! وكلهم الهة على التناسخ ، والاله يدخل فى الهياكل ، مقـــالات جـ ١ ، ص ٨٢ ، وادعى بيـــان بن سمعان أنه قد انتقل اليه الجزء الالهى بنـــوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون اماما وخليفة وذلك الجزء هو الذى استحق به آدم سجود الملائكة ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ، كما زعم أن الله حل فى علىوأولاده ، اعتقادات ص ٧٥ .

(٥٢٧) الامام السابع عند الاسماعيلية ، والثانى عشر عند الاثنى عشرية . وادعى أبو مسلم أنه صار الهـــا بحلول روح الاله فيه ، وانه خير من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة ، الفرق ص ٢٥٧ ، كما ادعى النميرى أن الله حل فيه ، الفرق ص ٥٥٢ .

والآباء أكثر مدعاة الى الاحترام من الابناء على الأقل فى النظرة المحافظة . وقد حدث نفس الشىء فى تاريخ الأديان عندما الحق بولص المسيح بآدم والحق الصوفيه محمدا بآدم ، وقص كتاب التوراة حياة موسى ابتداء من آدم . وهذا احساس وجدانى أكثر منه حقيقة موضوعية ظهر فى كل قيادات الجماعات المضطهدة التى نالت الشهادة ، تعظيما واجلالا .

وقد تكون علاقة الأئمة بالاله علاقة توالد ، ويكون الأئمة الآلهة ابناء الله ، ابناء آلهة كالاب الاله (٤٢٨) . فعلاقة الابوة والبنوة افضل ما لدى الانســـان من تعبير عن الاتصال والاستمرار والقرب والاتحاد على ما هو معروف فى تاريخ الأديان فى المسيحية خاصة ، وفى الدين المصرى القديم والدين اليونانى عامة . فالمسيح وفرعون أبناء الله ، وآلهة اليونان صدرت عن زيوس ، وهى صورة شعبية تدل على وجه القرب بين الشخص المبجل المعظم وبين الله فيصبح ابن الله وحبيبه . وكثيرا ما يعظم الابن الأب ويندّه أو على أقل تقدير يكون مثله فى العظمة فيصير الابن الها كالأب كما هو معروف فى حالة المسيح وفرعون : فالمسيح اله ، وفرعون اله .

وفى التأليه تتعدد الآلهة وتتعدد الأئمة ، ويتفاضلون فيما بينهم . هناك انه أعظم من اله ، وامام أفضل من اله (٤٢٩) . صحيح أنهم كلهم يعيشون فى مدينة الآلهة كآلهة الأولمب أو كمدينة الصوفية كأقطاب وأبدال تجمع بينهم علاقة الأبوة والبنوة أى علاقة التوالد والأنساب ، علاقة الأصل بالفرع ولكن ذلك يقتضى أيضا ترتيب الأئمة الآلهة أو الالهة الأئمة فى سلم قيم حسب قدرهم من العظمة والجلال . هناك الاله العظيم ، وهناك الاله الأقل عظمة . هناك اله الآلهة وهناك صغار الآلهة على ما هو معروف فى تاريخ الأديان خاصة فى الديانتين اليونانية والرومانية .

---

(٤٢٨) قالت الخطابية بأن ولد الحسين ابنـــاء الله واحباؤه وقالوا قبل ذلك فى أنفسهم فهو آدم وهم ولده ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧ ، الفرق ص ٢٥٥ .

(٤٢٩) زعمت الخطابية أن ابا الخطاب اعظم من جعفر بن محمد بل وأعظم من على ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٧ .

وقد يكون الحلول مجرد تشكل الروح فى عديد من الصـــور وتقلبه عليها وهو المعروف بعقيدة التناسخ(٤٣٠) . اما لأن الروح لا ترى الا فى صورة حسية ولا ترى مجردة بلا صورة واما لتفسير تعدد الالهة والائمة وصدورهم من مصدر واحد ، ورد التعدد الى الوحدة . والتناسخ نوع من الخلود لأن الروح تبقى والأجساد تفنى ، الروح واحدة تتوالى على أجسام كثـــيرة(٤٣١) .

وهناك عدة فروق بين الحلول والتناسخ . منها أن الحلول يبدأ من روح المعبود ثم ينتقل فى الانسان ثم فى انسان آخر بالوراثة حتى آخـــر الائمة . الامام من حيث المبدأ وانسان من حيث النهاية . فهو اله وانسان معا . أما التناسخ فقد لا يبدأ من روح المعبود ضرورة ، ويكون بحـــلول الروح أيا كانت سواء الهية أم انسانية فى بدن آخر ، وبالتالى فهو أقل درجة من الحلول . ولا يتم الحلول الا فى بدن انسانى فى حين أن التناسخ قد يحدث فى بدن الانسان وجسم الحيوان . واذا كان الحلول نوعا مـــن الفضل فان التناسخ نوع من العقاب اذا حل فى بدن أو فى جسم أقل درجة من البدن الاول أو من الجسم الاول . والحلول للروح فى حين أن التناسخ

---

(٤٣٠) هذه هى عقيدة التحول أو المسخ Métamorphose وهو تصور المقنعية . فقد ادعى المقنع لنفســـه الالهية ، تصور مرة للناس فى صورة آدم ثم فى نوح ثم فى ابراهيم حتى محمد ، ثم فى على ثم فى أولاده ثم فى أبى مسلم ثم فى هشام بن الحـــكم ، وينتقل فى الصور لان عباده لا يطيقون رؤيته فى صورته التى هو عليها ، ومن رآه احترق بنوره . وزعم اتبـــاعه أنه هو الاله ، الفرق ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، وزعم المقنع أنه اله مصور فى كل زمان بصـــورة مخصوصة ،الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٨ ، ويروى الجاحظ عن الرافضـــة أنهم يقولون بأن الله ينتقل فى الصورة ويؤيدها الخياط ويفنـــــدها ابن الراوندى ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٤٣١) ادعت المقنعية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبى مسلم صاحب الدعوة ثم ادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الالوهية وقتل عاقبة الامر بالمبيضـــة بما وراء نهر جيحون أن المقنع كان الهـــا وأنه مصور فى كل زمان ومكان بصورة مخصوصة ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، الفرق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

للعقل . فالانسان مكلف بالعقل قبل الرسالة وقبل الخلق . وفى الحلول اسقاط للتكاليف على الاطلاق فى حين أن فى التناسخ فرضا للتكاليف على الاطلاق(٤٣٢) .

وفى عملية التأليه تظهر الاضداد . فلكل اله أو امام ضد . والاضداد

---

(٤٣٢) ومنهم الحلوليــة الحلمانية المنسوبة الى ابى حلمان الدمشقى الذى زعم أن الاله يحل فى كل صــورة حسنة وكان يسجد لكل صــورة حسنة ، الفرق ص ٢٢٦ ، والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والحلول . ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة فى كل أمة تلقوها من المجوس والمزدكية والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصابئة . ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان ، ناطق بكل لســان ، ظــاهر بشخص من أشخاص البشر ، وذلك معنى الحلول . وقد يكون الحلول بجزء وقد يكون بكل . أما الحلول بجزء فهو كاشراق الشمس فى كوة أو كاشراقها على البلورة ، وأما الحلول بالكل فهــو كظهور ملك بشخص أو كشيطان بحيــوان . ومراتب النسخ اربعــة ، النســخ والمسخ والفسخ والرسخ ! الملل جـ ٢ ، ص ١١٨ ، وأهــل التنــاسخ فى الفرق الاســلامية مثل البيــانية والجنــاحية والخطابية والراوندية من الروافض والحلولية . وقد قالت كلها بتناسخ روح الاله فى الائمة ، الفرق ص ٢٧٢ ، ومن مشبهــة الشيعة من مال الى مذهب الحلولية . وقال يجوز أن يظهر البــارى بصورة شخص كما كان جبريل ينزل فى صورة أعرابى وقد تمثل لمريم بشرا سويا . الملل جـ ٢ ، ص ١١ . وقد قالت النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة أن ظهور الروحانى بالجســد الجسمانى أمر لا ينكره عاقل اما فى جانب الخير كظهور جبــريل ببعض الاشخاص أو فى جانب الشر كظهور الشــيطان بصورة انســان أو ظهور الجن بصورة بشر . ظهر الله بصــورة أشخاص ، ولم يكن بعد الرسول شخص افضــل من على وأولاده . فقد اختص على بتأييد مــن الله فيما يتعلق ببواطن الامور ، قتال المشركين للنبى والمنافقين لعلى . شبهه بعيسى بن مريم « لولا يقول الناس فيك ما قالوا فى عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا » ، وربمــا أثبتوا له شركة فى الرسالة « فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيــله ألا وهو خاصف النعل » . فعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب جيبر كل ذلك بقوة روحانية . وكان موجودا قبل الخلق « كنا أظلة على يمين العرش فسبحنا الملائكة بتسبيحنا» ، « أنا من أحمد كالضــوء من الضوء » ، لا فرق بين النورين الا أن أحدهما أســبق . النصيرية أميل الى تقرير الالهية والاسحاقية أميل الى تقــرير الشركة فى النبوة ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤١ ؛ المواقف ص ٧٤ ، اعتقادات فرق ص ٦١ويقال ان الحلول مذهب الرافضة والتناسخ بهــذا المعنى مذهب القدرية كما يرويه بعض الخصوم للتشنيع عليهم .

معروفة فى تاريخ الاديان . هناك اله للنور واله للظلمة ، اله للخير واله للشر ، اهرمان وأرمزدا ، خاصة فى الديانات المثنوية كالمانوية والمزدكية والزرادشتية . النبى ضده أبو بكر ، وعلى ضده عمر ، والحسن ضده عثمان ، والحسين ضده معاوية ، وفاطمة ضدها عمرو بن العاص(٤٣٣) . وقد لا تكون الاضداد بالضرورة مرذولة لأن بفضلها أمكن معرفة أضدادها الخيرة ، فالنقيض هو الذى يوجد الموضوع ويظهره ، والحقيقة لا تظهر الا بنقيضها . والاضداد حقيقة انسانية شخصها اللاهوت فى عملية التاليه ولكن أساسها الانفعالات . هناك المحبة والكراهية ، الولاية والعداوة ، التواضع والغرور ، الامل واليأس ، الفرح والحزن الى آخر ما هو معروف من تحليل الصوفية أو علماء النفس للانفعالات الانسانية وتثبيتها بين النقيضين ، سماها الصوفية أحوالا وعلماء النفس انفعالات موجبة وسالبة . وقد تتحول هذه الاضداد من مستوى الانفعال الى مستوى العقل فتظهر ثنائيات الاخلاق المثالية بين الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة ، الانانية والغيرية أو ثنائيات التشريع المثالى من حلال أو حرام ، وايمان وكفر ، وثواب وعقاب ، وأمر ونهى . وقد تتشخص الاضداد فى التشبيه فيما يتعلق بالاخرويات من جنة ونار ، وملاك وشيطان ، ونور وظلمة ، ويمين ويسار ، وحلو ومر ، واشباع وحرمان .

وكثيرا ما تساعد العامة على التأليه . فالعامة بتكوينها النفسى البدائى ، وضعفها العقلى الثقافى تحتاج الى وظيفة جماعية أو الى فرد تصب عليه انفعالاتها وعواطفها ، ترى فيه المحقق لامانيها والملبى لرغباتها ، والمدافع عنها فى ساعة الخطر . لذلك تحتاج المجتمعات البدائية أو المتخلفة للزعامة ، وتأليه الافراد ، وعبادة الاشخاص بخلاف الجماعة الواعية التى ان ادعى فيها أحد الاشخاص الالوهية لاخمدت الدعوة فى مهدها لمعارضة الجماعة لها . فألوهية الاشخاص لا تسرى فى الجماعة

---

(٤٣٣) زعمت الشريعية (من غلاة الشيعة) أن الله حل فى خمسة اشخاص : النبى وعلى والحسن والحسين وفاطمة وهم آلهة لها اضداد خمسة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، مقالات ج ١ ، ص ٨٢ — ٨٤ ، الفرق ص ٢٥٤ .

الواعية . وقد تستعمل الخرافة والخزعبلات ووسائل السحر المختلفة لايهام العامة بألوهية الاشخاص كما هو معروف من وظيفة السحر فى الديانات البدائية(٤٣٤) . فاذا وعت الجماعة اكتشفت كذب الامام ولكن ألهت غيره وذلك لاستمرار وظيفة التأليه فى شعور الجماعة(٤٣٥) . فاذا ما وعت الجماعة فانها قد تتبرأ من الامام . فبالرغم من تسلسل الائمة من نفس المصدر وارتباطهم بنفس الروح وتعبيرهم عن نفس الحقيقة قد تظهر العداوة بينهم فيكفر بعضهم بعضا على لسانهم أو على لسان جماعتهم مما يدل على أن ظروفا اجتماعية أخرى اقوى كانت مدعاة للتفرقة بينهم استطاعت أن تحتوى الظروف الاجتماعية الاولى التى كانت سببا فى نشأة التاليه(٤٣٦) .

(ب) الحلول فى الصوفية . وقد يكون الحلول جماليا خالصا كما هو الحال فى حلول الصوفية . وهنا يظهر ارتباط الالوهية بالجمال كما هو معروف فى علم الجمال الدينى وفى الحركات الرومانتسية وفى الشعر الصوفى . جمال الطبيعة تجربة دينية ، « فالله » جميل يحب الجمال كما عبر عن ذلك الصوفية أصدق تعبير . ولا يمكن الرد على ذلك بعدم جواز حلول الجوهر فى الاعراض فالتجربة الصوفية الجمالية ليست تجربة عقلية منطقية(٤٣٧) . وقد يكون الحلول نفسيا خالصا نتيجة لاحساس

---

(٤٣٤) لما ادعى المقنع لنفسه الالهية وهزمه المهدى ، أحرق المقنع نفسه فى تنور أذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه . ولما لم يجدوا جثته ولا رمادا زعم أصحابه أنه صعد الى السماء ، الفرق ص ٢٥٧ —

(٤٣٥) زعم فريق من الكيسانية أن ابا هاشم نصب عبد الله بن عمر ابن حرب اماما وتحولت روح أبى هاشم فيه ثم وقفوا على كذبه ونصبوا عبد الله بن معاوية اماما ، مقالات ج ١ ص ٩٥، الفرق ص ١٣ .

(٤٣٦) خالفت المفضلية فى البراءة من أبى الخطاب لان جعفرا إظهر البراءة منه ، مقالات ج ١ ، ص ٧٨ .

(٤٣٧) كان اذا الصوفية رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لعل الله حال فيه ، مقالات ج ١ ، ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٣١٩ ، وادعى أبو حلمان الدمشقى (السلمانية) أن الاله يحل فى كل صورة حسنة ، وكان يسجد =

الفرد بالرسالة ووهب حياته لها والتزامه بمبادئها حتى ليشعر أنه قد اتحد بالغاية فيقول الوطنى « أنا مصر » أو الفنان « أنا الفن » أو الشاعر « أنا الشعر » أو الصوفى « أنا الحق »(٤٣٨) . وذلك يتم عن طريق الاخلاص التام والتطهر المطلق والتضحية حتى تظهر شفافية النفس

=

لكل صورة حسنة لان الله قد حل فيها ، ويستدل على ذلك بآية « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » . لذلك خر الملائكة ساجدين لادم لحلول الله فيه ، ويستلزم ذلك السجود لكل انسان وأن كان قبيح الصورة . والسجود لكل أصحاب الصور الحسنة بما فيها الفرس الرائع ، والشجرة المثمرة ، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ، ولهب النار ذى الصورة الرائعة ، الفرق ص ٢٥٩ — ٢٦٠ ، أصول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

(٤٣٨) يرى الحلاج أن من هذب نفسه فى الطاعة وصبر على اللذات والشهوات وارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصعد ويرتقى حتى يصفو عن البشرية فان لم يبق من البشرية حظ حل فيه روح الاله الذى حل فى عيسى . وكان يكتب « من الهو هو رب الارباب المتصور فى كل صوره الى عبده فلان » ويرد عليه « ياذا الذات فى منتهى غاية الشهوات نشهد انك المتصور فى كل زمان بصورة ، وفى زماننا هذا بصورة الحسين ابن منصور ، ونحن نستجيرك ، ونرجو رحمتك ياعلام الغيوب » الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦٣ . وقال الحلاج فى نفس المعنى :

رق الزجاج وراقت الخمر ... وتشابها فتشاكل الامر

فكأنه خمر ولا قدح ... وكأننى قدح ولا خمر

ويذكر أيضا :

أنا أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا يدنا

فاذا أبصرتنى أبصرته ... واذا أبصرته أبصرتنا

ونقل عن أبى يزيد البسطامى قوله « سبحانى ما أعظم شانى » ويرى الايجى أن كلام الصوفية مخبط بين الحلول والاتحاد ، المواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، غاية المرام ص ١٧٩ المحصل ص ٣١٢ — ٣١٣ ، معالم أصول الدين ص ١١٣ ، التلخيص ص ١١٣ ، أصول الدين ص ٧٢ ، طوالع الانوار ص ١٥٨ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٣٩ — ١٤٢ ، التحقيق التام ص ٨٩ .

ويسقط بينها وبين موضوعها أى حجاب (٤٣٩) . والطريق الى ذلك محبة الله واسقاط الشرائع . لذلك سمى الصوفية « أهل الاباحة » كرد فعل على كراهية العالم وظلم قوانين البشر ونفاق الشعائر والعبادات المظهرية . وفى حقيقة الامر قد يؤدى الاحساس بالعجز وحده دون الاحساس بالاضطهاد الى عملية التأليه كما حدث فى التصوف الذى نشأ فى ظروف مشابهة تقريبا لنشأة التشيع مما يجعل البعض يوحد بين التشيع والتصوف . كلاهما انتهى الى أن يصبح حركة مقاومة سلبية ضد النظام القائم وانقلابا روحيا فرديا الى الداخل بعد أن استعصى مقاومة الخارج بالفعل ، بعد أن استشهد ائمة آل البيت كما استشهد كبار الصحابة فى مقاومة الظلم والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . التشيع حركة مقاومة شيعية والتصوف حركة مقاومة سنية . فكل من الامام والصوفى لديه احساس بالرسالة والدعوة لتحقيق الوحى من جديد كنظام مثالى للعالم بعد أن ضاعت فيه الرسالة ، وأصبح العالم مسيرا بطبيعة أحادية الطرف . فالصوفى هو الانسان الذى ما زالت الرسالة ظاهرة فيه وان انحسرت عن العالم وضاعت من مجتمعه ، وهو نفس الاحساس الذى لدى الامام . وعند الصوفى احساس بالعجز أمام القوى المادية وانظمة الحكم . ونظرا لغياب أية محاولة لتحقيق الرسالة علميا بمعنى تكوين حزب أو جماعة سرية لمناهضة هذه القوى المادية ونظم الحكم القائمة وتجنيد الجماهير من أجل تمثل الافكار الجديدة والعمل على تحقيقها اقتصر جهد الصوفى على الدعوة الفردية لبعض الافراد وتكوين جماعات صغيرة منعزلة تقتصر على التربية الروحية ، وتحول الدعوة شيئا فشيئا من دعوة عامة الى دعوة خاصة ومن دعوة سياسية الى دعوة أخلاقية ، ومن العمل فى العالم الى الخروج منه . وهو ما حدث للتشيع أيضا من انغلاقه على نفسه ، وتكوين جماعات سرية تعبر عن نفسها فى التأويلات

---

(٤٣٩) أنكر جهم أن يكون بينه وبين الله حجاب . وقال أتباعه (الحلاج) انه ليس بين الله وبين خلقه حجاب ولا خلل ، لا يتخلص منه خلقه ولا يتخلص الخلق منه الاأن يفنيهم أجمع فلا يبقى من خلقه شىء ، وهو مع الآخرين فى آخر خلق ممتزج به ، فاذا مات خلقه تخلص منهم ، وتخلصوا منه ، لا يخلو شىء منخلقه ولا يخلو هو منهم ، التنبيه والرد ص ١١٢ .

الباطنية والاغراق فى الروحانيات . ولما كان الاحساس بالرسالة قويا ، يزداد يوما بعد يوم بفضل التربية ، ولما كان الاحســـاس أيضا بالعجز قويا يزداد يوما بعد يوم بفضل العزلة تحولت الطاقة الانســـانية كلهـــا الى أعلى وليس الا الامام ، فصعدت الروح الى أعلى بدل أن تســـير فى التاريخ الى الامام ، فيشعر الصوفى أنه قد اتحد بغايته القصـــوى وان رسالته قد تحققت بالفعل فى حين أن هذا التحقق قد حدث بطريقـــة منحرفة اذ أنها تتحقق فى الخيال وفى الشعور وليس فى الواقع وفى العالم الخارجى ، وهو وقوع فى النرجسية الخالصة كنوع من الاكتفاء الذاتى والرضا عن النفس . كما أنها تتحقق بطريقة فردية فى شخص الصـــوفى وليس على نحو جماعى فى التاريخ ، فى جماعة وفى حركة تاريخية عامة . وهى تحقق الى أعلى وليس الى الامام ، فقد أصبحت الغـــاية متعالية وليست غاية فى التاريخ ، وما أســـهل من تحقيق الفكر الطـــوباوى فى الاذهـــان .

(ج) الاتحاد عند النصارى . ومع رفض الحلول يرفض الجـــوهر ومعه أقانيم النصارى بعد رفض الثنوية وذكر الاوصاف والصفات(٤٤٠) . ثم يفصل التنزيه عن الاتحاد والحلول بعد اثبات القدم والبقاء والوجود والشىء ونفى الجسم والجوهر والتنزيه عن المكان والجهة والحيز(٤٤١) . كما يظهر نفى الحلول بعد نفى الجسمية واثبات مخالفة ماهيـــة الذات وعدم مشاركتها للذوات الاخرى ونفى تركيبها(٤٤٢) . وينفى الحلول كرابع وصف بعد نفى الجسمية ، ونفى الجـــوهر ، ونفى المكان بعد دخـــول الوجود فى دليل الحدوث والامكان(٤٤٣) . وينفى الاتحاد كسادس وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الحلول ونفى قيـــام

---

(٤٤٠) التمهيد ص ٧٨ — ٩٦ ، يعتبر الباقلانى المتكلم الذى فصل فى هذا البـــاب وجعله لب التوحيد .

(٤٤١) المسائل ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٣٥٧ — ٣٥٩ .

(٤٤٢) المحصل ص ١١٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٤٤٣) معالم أصول الدين ص ٣٣ — ٣٤ .

الحوادث به(٤٤٤) . وقد ينفى الاتحاد والحلول كثالث صفة بعـد نفى المشاركة والجسمية (٤٤٥) . وقد ينفى الحلول بعد نفى الشبه والشرك بعد صفات المعانى السبع وقبلها بعد اثبات القدم والوجـود ، ثم ينفى الاتحاد بعد نفى القيام بالحوادث(٤٤٦) . وقد يظهر نفى الاتحاد والحلول على أنه خامس وصف فى التنزيه بعد نفى الجهة مع المكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر مع العرض ونفى الزمان(٤٤٧) . وقد ينفى الجوهر ويرد على النصارى بعد مبدأ التوحيد باثبات الوحدانية ثم نفى الجسمية ونفى الجهات والمحاذيات(٤٤٨) . وفى المؤلفـات المتأخرة يقل الهجـوم على الحلول والاتحاد ، فالنصرانية لم تعد خطرا ، والتصوف تحول الى اخلاق سلبية دون نظريات ميتافيزيقية صريحة كما كان الحال من قبـل مع أنه كان من الموضوعات البارزة فى المؤلفات الاولى لدرجة أنه كاد أن يصبح موضوعا مستقلا فى التوحيد .

وبالرغم من أن الحلول عند ائمة الشيعة والصوفية والاتحاد عنـد النصارى الا أنهما يوضعان معا فى نطاق واحـد وبمعنى واحد تقريبـا خاصة فيما يتعلق بالصوفيـة الذين يصعب لديهم التمييز بين الحـلول والاتحاد . ويرد على الاتحاد والحلول معا بأدلة عقلية منطقية تسترجع من جديد دليل الحدوث ومباحث الجوهر والاعراض وأدلة اثبات القديم

---

(٤٤) معالم أصول الدين ص ٣٦ .

(٤٤٥) طوالع الانوار ص ١٥٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

(٤٤٦) العضدية جـ ٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٥٣ .

(٤٤٧) المواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

(٤٤٨) الشامل ص ٥٧٠ —٦٠٩ ، وقد يدخـل الكلام على النصارى (النساطرة واليعاقبة) فى الوحدانية لا فى مخـالفة الحوادث ، « والسبب أنهم رأوا معجزات عيسى فلجأوا الى القول بالاتحـاد وحلول اللاهـوت لتفسير القوى الخارقة » أى أن عملية التاليه رد فعل على المعجزات واثبات نوع من « السوبرمان » فاعلا لها ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٩١ — ٢٩٨ ، ويربط الظواهرى بين الوجـود والعلم والحيـاة عند المتكلمين وبين الاب والابن والروح القدس ، كما يربط بين الجوهر القائم بالنفس وبين الاقنـوم كصفة ، التحقيق التام ص ٨٧ — ٨٨ .

واستحالة الحدوث على الله ، واثبات البقاء واستحالة العدم . يستحيل الحلول لان القديم لا يحل فى الحادث (حلول الذات) كما يستحيل حلول الصفات لانها قائمة بالذات(٤٤٩) . ينافى الحلول واجب الوجود وصفاته مثل القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية . كما أن الصورة ليست فكرة ، والتشبيه ليس تصورا . وكل تقريب لمعنى فى النفس ، وهو معنى الاتصال والفاعلية والتوحيد لا يكون جوهرا . أما تشعيب طرق الاتحاد ومعانى الاتحاد فهى أدخل فى علم تاريخ الاديان المقارن الذى اصبح فرعا من علم أصول الدين(٤٥٠) .

وقد يقال ان النظرة الحلولية كانت باستمرار حركة تقدم فى التاريخ

---

(٤٤٩)هذه هي حجج الرازى ، معالم أصول الدين ص ٣٦ ، المسائل ص ٣٦ ، المحصل ص ١١٢ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٥٣ .

(٤٥٠) يعرض الدوانى شارح العقائد العضدية ثلاث طرق للاتحاد وكلها تستحيل على الله : أ — أن يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو أن ينضم اليه شيء (الزيت والماء) . ب — أن ينضم اليه شيءفيحصل منهما حقيقة واحدة (الخمر والماء) . جـ — أن يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة فى الجوهر أو فى العرض (صار الماء هواء) . ويعتمد الباقلانى على الحجج النقلية من الانجيل مستشهدا بكتاب النصارى . ويبرز المعانى المختلفة للاتحاد مثلا أ — الكلمة هي الابن حلت فى جسد المسيح . ب — الاتحاد اختلاط وامتزاج (اليعاقبة) . جـ — كلمة الله انقلبت لحما ودما بالاتحاد (اليعقوبية) . د — اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن . هـ — اتخاذ الكلمة الناسوت لها هيكلا ومحلا ، وتدبير الاشياء وظهورها فيه وذلك بعدة معان ١ — أنها حلت فيه ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء . ٢ — على سبيل ظهور صورة الانسان فى المرآة من غير حلول الصورة فيها وكظهور نقش الخاتم فى الشمع والطين . ٣ — حلت فيه من غير مماسة ولا ممازجة ولا مخالطة كما أن الله حل فى السماء أو أن الجوهر حل فى النفس . و — أن الاثنين صارا واحدا وصارت الكثرة قلة (الملكية الروم) ، التمهيد ص ٨٦ — ٩٦ ، وقد قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس ، الاتحاد عن طريق عقل الشيء ، أى اتحاد الذات بالموضوع ، الارشاد ص ٤٨ — ٥١ ، ويحال فى ذلك الى النوبختى فى « الاراء والديانات » مما يدل على أن الموضوع كله قد تحول الى علم تاريخ الاديان أو مقارنة الاديان ابتداء من نقد العقائد ونقد الفكر الدينى .

ادت الى ثورات شعوب وحركات نهضة ، واستعادت فعالية الله ، وانهت عزلة العالم وسكونه . وهذا صحيح . ولكن هناك فرق بين حلول الاله او روحه فى الائمة أو الصوفية وبين الحلول العام للفكر فى التـــاريخ . فحلول الائمة حلول شيئى ، حلول شىء فى شىء فى حين أن الحلول العام فى التاريخ حلول معنوى ، وأقرب الى الصورة الفنية منها الى الاتحـــاد الفعلى للروح فى المادة . حلول الائمة حلول حقيقى فى حين أن الحـــلول العام فى التاريخ حلول مجازى لا يعنى أكثر من توجيه الفكر للتاريخ ، وفاعلية الروح فى الطبيعة . فالفكر لا وجود له الا بفعل التوجيه والروح لا وجود لها الا فى فاعليتها . حلول الائمة حلول فردى شخصى ، حلول فرد فى فرد أو شخص فى شخص فى حين أن الحلول العام فى التاريخ حلول عام ، وتوجيه عام للفكر لمجرى التاريخ ، وأنظمة الحكم ، وأبنية المجتمعات ، وعلاقات الافراد بما فى ذلك بناء الافراد . حلول الائمـــة حلول أسطورى يتم فى شعور الائمة بالخيال فى حين أن الحلول العام فى التاريخ حلول ملحمى ، عملى علمى ، يتم فى التاريخ بفعل الجماهـــير . فهو ليس مجرد افتراض حلول نظرى بل تحقيق الحلول العملى بالفعل . حلول الائمة عجز عن تغيير الواقع ، ورغبة فى الحصول على نصر بأى ثمن وعلى أى نحو فى حين أن الحلول العام فى التاريخ تعبير عـــن قدرة الجماهير على التغيير والحركة ، وليس تعويضا عن عجز أو رد فعل على هزيمة . فهو ليس عكوفا على الذات بل انفتاح للذات على الخـــارج والاتحاد به . وبهذا المعنى قد يؤدى التنزيه من خلال الامر بالمعـــروف والنهى عن المنكر نفس الدور الذى يقوم به الحلول فى تثوير الجماهير وفى تحقيق الثورات فى التاريخ .

٤ ــ **التجسيم** : والحقيقة أن تأليه الائمة والصوفية والحلول والاتحاد عند النصارى وكذلك التجسيم كل ذلك استطراد للوصف الرابع وهـــو المخالفة للحوادث الذى يبدأ بنفى هذه النظريات التى امتلأت بهـــا كتب الفرق وان لم تذكر بهذا التفصيل فى كتب العقائد .

ويظهر هذا الوصف فى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشر على

أنه نفى الجوهر ، كرابع صفة بعد الوجود والقدم والبقاء(٤٥١) ، أو كخامس صفة بعد اثبات القدم والبقاء والوجود ونفى الجسم(٤٥٢) . كما يظهر نفى الجوهر على أنه ثانى وصف بعد نفى الجسم بعد أوصاف الوجود فى دليلى الاحداث والامكان(٤٥٣) . كما يظهر نفى الجوهر بعد اثبات الوحدانية والقدم ثم ظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم(٤٥٤) . وينفى الجوهر على أنه ثالث نفى فى التنزيه بعد الجهة والمكان والجسم ، وتنفى الجسمية فى معرض الجدل حول الذات(٤٥٥) . وفى احد الاحصاءات للاوصاف يظهر نفى الجسمية على أنه خامس وصف للذات بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر(٤٥٦) . وقد ينتفى الجسم فى معرض نفى التشبيه(٤٥٧) . ويبدو نفى الجسم كرابع وصف بعد اثبات القدم والبقاء والوجود مرتين ضد الباطنية والفلاسفة(٤٥٨) . وينفى الجسم بعد اثبات صفة الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى العرض(٤٥٩) . وينفى الجوهر والعرض والجسم بعد نفى الاتحاد والحلول وقيام الحوادث بالذات بعد نفى الشبه والشريك ، والكل بعد صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد القدم والوجود(٤٦٠) . كما ينفى التحيز بعد اثبات أن ماهية الذات مخالفة لسائر الذوات وغير مشتركة وأنها مركبة رفضا للجسمية(٤٦١) . وتنفى الجسمية كأول وصف للذات بعد ادخال الوجود فى دليل الحدوث والامكان(٤٦٢) . وتنفى الجسمية

---

(٤٥١) الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .
(٤٥٢) المسائل ص ٣٥١ — ٣٥٢ .
(٤٥٣) معالم أصول الدين ص ٣١ .
(٤٥٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، النسفية ص ٦٢ .
(٤٥٥) الانتصار ص ١٠٧ — ١٠٨ .
(٤٥٦) أساس التقديس ص ١٥ — ٣٢ ، ص ٧٧ — ٧٩ .
(٤٥٧) الاقتصاد ص ٢٤ .
(٤٥٨) المسائل ص ٣٤٩ — ٣٥١ .
(٤٥٩) النسفية ص ٦٢ .
(٤٦٠) العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ .
(٤٦١) المحصل ص ٢٩ — ٣٠ .
(٤٦٢) معالم أصول الدين ص ٢٩ — ٣٠ .

والجهة كثانى وصف فى التنزيهات بعد نفى المشاركة فى الذات أو الوجود . فنفى الجسمية هو فى نفس الوقت نفى للجهة(٤٦٣) . وينفى الجسم على أنه ثانى وصف فى التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان(٤٦٤) . وينفى الجسم كرابع وصف للذات بعد اثبات الوجود والقدم ونفى الحاجة(٤٦٥) ، أو بعد اثبات الوجود والقدم فقط(٤٦٦) . وقد ينفى الجسم مع رفض الثنوية والجوهر والرد على انكار النبوة واثباتها والرد على انكار النسخ واثباته (٤٦٧) . وتظهر لاول مرة صفة نفى الحد والنهاية عن الصانع ضد الجسم الطبيعى ثم ينفى الحد فى صفة لا محدود بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر(٤٦٨) . وقد يظهر نفى التبعيض والتجزىء والحد والنهاية حتى بعد نهاية موضوعات التوحيد وظهور موضوعات العدل(٤٦٩) .

ويلحق بنفى الجوهر نفى العرض لما كانت الجواهر لا تتعرى عن الاعراض ولما كانت الاعراض لا توجد الا فى الجواهر . ويبدو نفى العرض على أنه ثالث وصف لله بعد الوحدانية والقديم ، وبعد ظهور الصفات السبع بعد القديم وقبل نفى العرض(٤٧٠) ، كما يذكر استحالة كونه عرضا فى معرض نفى الجهات والمحاذيات بعد بدء التوحيد باثبات الوحدانية ونفى الجسم(٤٧١) . ويظهر نفى العرض مع نفى الجوهر والجسم والجهة بعد نفى الشبه والشرك (الحلول والاتحاد) ، والكل

---

(٤٦٣) طوالع الانوار ص ١٥٧ .
(٤٦٤) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٥ .
(٤٦٥) شرح الاصول الخمسة ص ٢١٦ — ٢٣٠ .
(٤٦٦) المحيط ص ١٩٨ — ٢٠٢ .
(٤٦٧) التمهيد ص ١٤٧ — ١٥٢ ، أصول الدين ص ٧٣ .
(٤٦٨) النسفية ص ٦٣ .
(٤٦٩) العضدية ج ٢ ، ص ٢١٧ .
(٤٧٠) النسفية ص ٦١ .
(٤٧١) الشامل ص ٥٤٢ — ٥٤٣ .

بعد صفات المعانى السبع التى ظهرت بعد اثبات القدم والوجود (٤٧٢) . ونفى الجسم(٤٧٣) . وفى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشرة يظهر نفى العرض على انه سادس وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجوهر ونفى الجسم . ويظهر نفى العرض على أنه خامس وصف بعد اثبات الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى العرض(٤٧٤) .

وقد تتخصص الصفة أكثر من الجسم . فكما أنه ليس جسما فانه أيضا ليس بدنا أى جسما حيا من لحم ودم لان البدن موضوع للفناء و « الله » أعظم من كل البناء الانسانى وأجل منه ولا يوصف بالصورة أو الاعضاء وليس فيه تركيب أو تحيز وكل امارات الحدوث ، وليس محدودا أو له نهاية ، ولا يعد ولا يحصى لانه خال من أية كميات متصلة أو مقادير منفصلة . وليس متبعضا ولا متجزئا وليس متناهيا(٤٧٥) . ولما لم يكن جسما فانه لا يكون مدركا بالحواس فلا يكون حارا أو رطبا او يابسا او طريا لانه ليس جسما تحول الى جسم أو الى الشعور أو مادة مصمتة تحولت الى مادة حية فى الشعور الخالص(٤٧٦) . وهو غير محدود لا متناه ، فالتحدد والتناهى من صفات النقص ولا يتصل بالمحدود المتناهى . وهنا يبدو أن التنزيه هو الجامع لكل الاتجاهات : التأليه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه(٤٧٧) . التنزيه هنا يتعدى الحدود

---

(٤٧٢) العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ .

(٤٧٣) المواقف ص ٢٧٣ .

(٤٧٤) الاقتصاد ص ٢٤ — ٢٥ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، المحيط ص ٢٠٢ — ٢٠٨ .

(٤٧٥) مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، الانتصار ص ٢٠٧ ، الفرق ص ٣٣٢ — ٣٣٣ ، النسفية ص ٦٢ — ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٢ — ٦٣ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، التحقيق التام ص ٨٤ ، أصول الدين ص ٧٠٦ .

(٤٧٦) مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ .

(٤٧٧) مثلا عند بعض الروافض أنه ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس مقالات جـ ١ ، ص ١٠٥ ، وعند =

ويرفض التقسيم ، ويكسر القيود ، ويتحرر من كل قيد . يقوم الشعور فيه بعملية التحرر هذه عن طريق التعالى المستمر (٤٧٨) . وليس المهم فى كل ذلك هو الحجج العقلية التى تكرر أدلة الحدوث بل المهم هو الانتهاء الى نقطة اتفاق وهى رفض التجسيم والتشبيه على أنها مواقف يرفضها الشعور ويقف منها موقف السلب .

(أ) **البدن** : اذا قل التأليه درجة ، واذا غاب الشخص التاريخى الذى يستخدم كنقطة بداية للتأليه أو كمشجب تعلق عليه العواطف والانفعالات الانسانية حدث التجسيم أى تصوير الله فى صورة بدن أو جسم أو شىء ، لا بدنا بعينه ، بدن على أو ابدان بنيه أو بدن الامام بل اى بدن يكفى أنه بدن الانسان ، فالله لا يمكن تصويره الا على صورة انسان ، أى انسان ، الانسان العام دون أى تعيين للاطراف . وهنا لا يكون الحديث عن الامام بالذات بل عن أى بدن . وقد يكون انسانا بلا جسم ، تكفى صورة الانسان(٤٧٩) . فلا يحتم القول بالبدن القول

=

زهير الاثرى أنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وعند المعتزلة لا تحيط به الاقطار ، ولا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل . وعند أبى الهذيل أنه ليس بجسم ولا بذى صورة ولا حد ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ .

(٤٧٨) مقالات ج ١ ص ٢١٦ ، الفرق ص ٢٣٣ ، الانتصار ص ١٠٧ .

(٤٧٩) هذا هو رأى بعض الروافض واحدى الروايات عن هشام ابن سالم الجواليقى ، مقالات ج ١ ، ص ١٠ ، ص ٢٥٩ ، وعند شيطان الطاق الله ليس جسما على صورة انسان ، الفرق ص ٢١٦ ، وفرقته النعمانية (أصحاب محمد بن النعمان أبى جعفر الاحول الملقب بشيطان الطاق والشيعة تقول مؤمن الطاق) وافقت هشام بن الحكم أن الله على صورة انسان دون أن يكون له جسم ، وقد ورد فى الخبر أن الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن ولابد من تصديق الخبر ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ٢٥٩ ، ويشكك الجوينى فى صحة الحديث بأنه غير مروى فى الصحاح وسبب نقله ما روى أن رجلا كان يلطم عبد له حسن الوجه فنهاه الرسول وقال « ان الله .. » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه أو الى آدم نفسه . الارشاد ص ١٦٣ — ١٦٤ ، أما ابن حزم والبغدادى فانهما يؤولان الحديث وكذلك آية

=

بالتجسيم . فقد يحدث التشبيه دون التجسيم . حينئذ يكون المعبود انسانا دون تعيين أو تجسيم ، يكون « الله » على صورة انسان دون أن يكون له لحم ودم . الانسان هنا هو الانسان من حيث هو انسان ، الانسان الانطولوجى الخالص . وقد يظهر التجسيم فى صورة المجوف والمصمت . فالمصمت صورة للملاء والرزانة والثقل والعظمة كالجبل وكرة الحديد ، وهى احدى الصور الدينية « الله الصمد » . والاجوف صورة للخلاء والشفافية والخفة والطهارة والعلو والصعود ، وهو تجسيم للتنزيه أو تنزيه للتجسيم ، صورة انسانية خالصة . الجزء الاسفل محل للشهوات والغرائز ، والجزء الاعلى مجوف محل للحكمة والمعارف العقلية سواء كان البدن حيا أم ميتا ، له أعضاء أم ليس له أعضاء(٤٨٠) .

ولكن الغالب أن الجسم بدن ، ذو أعضاء ، أطراف وحواس مثل أطراف وحواس الانسان مثل اليد والرجل والانف والاذن والعين والفم .

=

« لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » بأن ذلك لا يعنى أن الله على صورة انسان بل ان الله خلق الانسان فى أحسن صورة وهداه ، أو تحولا فى الارحام وتطورا حتى اخرجه . أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، الفصل ج ٢ ، ص ٤٩ ، أما الرازى فانه يرد القول بتأليه الانسان الى الاثر اليهودى فقد كان أكثر اليهود مشبهة تعلم منهم الرافضة مثل بيان بن سمعان وأبو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ويونس بن عبد الرحمن القمى ، وأبو جعفر الاحول (شيطان الطاق) ، اعتقادات فرق ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤٨٠) يرى هشام بن سالم الجواليقى أن معبوده على صورة انسان وأن نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمت ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، الفرق ص ٢٥٧ ، كما يرى داود الجواربى ومقاتل بن سليمان معبودهما جثة لها أعضاء وجوارح ولكنه مصمت ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ص ١٢٤ ، ص ٢١٤ ، ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، أصول الدين ص ٧٤ — ٧٥ ، وعند داود الجواربى ومقاتل بن سليمان الله جسم ، جثة على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .

وقد يزيد البعض كل شيء الا اللحية والفرج (٤٨١) . « الله » بدت لـه أطراف ووجه وعينان ويدان ورجلان وجوارح وأعضـاء ، وله حـواس خمس (٤٨٢) . وتتفاضل أجزاء البدن فالوجه أفضل ما فى البدن ، واذا هلك البدن فان الوجه يظل خالدا(٤٨٣) . فالوجه هو الذى يحمل العلامات المميزة للانسان ، وهو الذى يؤخذ كعلاقة له فى الصورة للتعـرف على الشخص ، وهو الذى يتغنى به المحبوب ، ويصف به وجـه الحبيب ، حسنه وجماله ، ويتمنى رؤياه . وفى بعض الاحيان يكون أفضـل ما فى البدن هو الرأس أى المكان الذى به الوجه لان الرأس بها حياة البدن ، بها الوجه المعنوى ، وبها مراكز الحس والحياة ، بل هو شرط الحياة(٤٨٤).

---

(٤٨١) يحكى عن داود الجواربى ونعيم بن عماد المصرى وغيرهمـا من أصحاب الحديث أنه تعالى ذو صورة وأعضاء . ويحكى عن داود انه قال : اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك فان فى الاخبار ما يثبت ذلك . الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ ؛ الفرق ص ٢٢٨ .

(٤٨٢) هذا هو رأى المجسمة بوجه عام ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ، ويرى هشـام بن سالم الجواليقى أن الله ذو حواس كحـواس الانسان ، له يد ورجل وعينـان ، وأذن وأنف وفم ، يسمع بغير ما يبصر به ، حواسـه متغايرة ، الفرق ص ٦٩ ، ويرى المغيرة بن سعيد أن الله رجل له من الاعضاء والخلق مثلما للرجل ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، وحكى عن بعض الرافضة أنها وصفت معبودها بصفة الاجسام المحدثة فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات ، الانتصار ص ١٤٦ ، وقالت النابتـة ان الله خلق آدم على صورته وانه يضحك حتى تبدو نواجذه ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٥ ، ويحكى عن قوم من النسـاك أنهم يجوزون على الله المعانقة والملامسة والمجالسـة فى الدنيا . ومنهم من يرى أنه ذو أعضـاء وجوارح وأبعاض ولحم ودم على صـورة الانسان ، له ما للانسـان من الجوارح ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٩ ، ويرى داود أن معبوده جسم له لحم ودم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسـان وعينين وأذنين ، الملل ج ٢ ، ص ٢ — ٧ ، الفرق ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(٤٨٣) يرى بيان أن معبوده على صورة انسان عضـوا فعضوا ؛ جزءا فجزءا ، يهلك كله الا وجهه لقوله « كل شيء هالك الا وجهه » الملل ج ٢ ، ص ٧٩ ، مقالات ج ١ ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، أصول الدين ص ٧٣ — ٧٤ ، ص ٨١ .

(٤٨٤) يرى المغيرة بن سعيد أن معبوده رجل من نور على رأسـه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

فالحياة بلا أطراف ممكنة ولكن الحياة بلا رأس مستحيلة . الحياة بأطراف صناعية ممكنة ولكن الرأس لا يمكن استبداله . وصورة الرأس معروفة فى تاريخ الاديان ، فرأس المسيح يمثله البابا ، وأرس بولص تدحرج ثلاث مرات اثباتا للتثليث ، وفى الامثلة الشعبية القسم بالرأس . وفى الصور اللغوية رأس الشىء قمته وأساسه وصلبه . وفى التصور الشعبى قيمة العضو الجنسى للذكر ليس فقط فى الطول بل فى الرأس . وفى بعض الاحيان يكون أفضل ما فى البدن هو الجوف اشارة الى القلب أو الروح(٤٨٥) . فالجوف يرمز الى الداخل ، الداخل أكثر قيمة من الخارج ، وهو صورة للسر والباطن والمختبىء . الجوف مصدر للحكمة وهو منبع العلن . وقد يكون الحديث عن البدن بلغة مكشوفة . فلا حرج فى الحديث عن العورة والاستدارة ، ولا حياء فى البدن(٤٨٦) . وهنا يلتقى التجسيم مع الادب الصوفى فى استعمال الاسلوب المكشوف أحيانا فى التعبير عن الله ذاتا وصفاتا وأفعالا . ولو كان المجسمة فنانين لاعطونا لوحات عديدة أو تماثيل عدة تمثل جمال البدن بجميع أعضائه ، ولو كانوا ادباء لاعطونا نماذج رائعة من الادب المكشوف فى المسرح أو السينما أو الرواية . وأحيانا لا يوصف البدن وحده عاريا بل يوصف بلباسه فيكون المعبود انسانا فى أبهى حلة وأروع زينة . وأحلى الابدان هو البدن الملوكى ، وأحلى ما يزينه هو التاج(٤٨٧) . فالتاج كمال للرأس وزينة لها ، وتأكيد لاهمية صاحبها ودور شخصها فى الرئاسة . وقديما طالما تقاتلت المجتمعات والاسر من أجل التاج ، وطالما كان التاج مطمعا للطامعين وسببا لاغتيال الآباء والابناء وذوى الارحام ، وموضوعا خصبا للادباء عامة ولكتاب المسرح خاصة « فى سبيل التاج » .

---

(٤٨٥) يرى المغيرة بن سعيد أن الله له قلب تنبع منه الحكمة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٧ ، الملل ج ٢ ، ص ٦ — ٧ .

(٤٨٦) يرى المغيرة ايضا أن معبوده ذو أعضاء ، وأعضاؤه على صور حرف الهجاء ، الالف منها مثال قدميه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج والعورة ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٩ ، اعتقادات فرق ص ٦٥ — ٦٦ .

(٤٨٧) يرى المغيرة كذلك أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ .

وقد يكون الجسم بلا حياة ، جثة هامدة ، جثة انســـان من لحم ودم وشعر وعظم(٤٨٨) . ويبدو هنا أن التجسيم مجرد صورة فنية من صنع الشعور أو الخيال دون تطبيق لقواعد المنطق أو لقوانين العقل . كيف يكون المعبود جثة بلا حياة وهو رمز الحياة ؟ وكيف تكون الجثة بلا حياة ولها فى نفس الوقت أعضاء لان انعدام الحياة يؤدى الى تحلل الجسم وتآكل الاعضاء ؟ كيف تنقلب صورة الثبات على صورة الحركة ؟ هل هذه صورة الزعيم القتيل المسجى تعبر عن رعب الجماعة ؟ أم أنها صورة الزعيم القوى نظرا الميت عملا ، القادر على العمل بالاطراف ، والكلام باللسان ؟ قد يشير ذلك الى مبلغ الحب الذى توليه الجماعـــة للزعيم الشهيد أو الصوفى لله فيتمثله اما بشرا سويا ، جسدا للعناق والملامسة والمجاورة فى الدنيا أو للتأمل والبكاء والنواح والتحنيط والتخليد ثم العبادة والتأليه . وقد تعقد التشبيهات للانسان ككل فاما أن يكون المعبود شابا أمرد جعدا قططا أو شيخا أشمط الرأس(٤٨٩) .

وأحيانا يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم . وفى هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضا . ثم يتجسم النور درجة ويصـــبح للمعبود وفرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة حتى تكتمل الالوان ويظهر التقـــابل بين الابيض والاسود (٤٩٠) تجسيما للنور والظلمة . وهذه الشعرة السوداء

---

(٤٨٨) يرى داود الجواربى ومقاتل بن سليمان أن المعبود جســـم ، جثة على صورة انسان ، له لحم ودم وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولســـان ورأس وعينين مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٨٩) الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، غاية المرام ص ١٨٠ .

(٤٩٠) يرى هشام بن سالم الجواليقى أن معبوده على صورة انسان ولكن ليس بلحم ولا دم بل نـــور ساطع بياضا ، الفرق ص ٦٩ ، ص ٢٢٧ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٥ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ — ٦٥ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ ، مقـــالات ج ١ ، ص ٧٢ ، ويرى أن لمعبوده وفرة سوداء وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض ، الفرق ج ٦٩ ، وقال شيطان الطاق ان الله نور على صورة انسان ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، وقال فريق من الرافضـــة ان رب العالمين ضيـــاء =

نور أسود . والنور مادة أشرف من الشعر ، وأكثر شفافية واثارة للخيال . ومع ذلك لا تجوز عليه الحركة والانتقال لان الثبات أكثر عظمة من الحركة . النور هو التأليه من خلال الضوء ، فالضوء أكثر الاجسام الطبيعية شفافية وأسهلها فى الرؤية . النور مادة ولا مادة ، يجمع بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . وهى المادة المختارة لتشخيص الالهة ولتصوير الله كما هو حادث عند الصوفية . ولغة النور والظلمة موجودة فى كل دين ، ترمز الى الخير والشر ، ويتجسدان فى الهين كما هو الحال فى المانوية والزرادشية . والنور فى الصور الدينية شائع فى الفن الدينى ، فيرسم المسيح أو امه يحيط براسه هالة من نور . وفى الفن المصرى القديم ترمز أشعة الشمس ونورها للوجود الالهى . وفى المأثورات الشعبية يحيط النور بالملاك وبالقديس ، ويستعمل فى لغة الترحاب ، ويحل بقدوم القريب أو الصديق ، ويهل بدنو الحبيب ، ويقترب مع شهر الصيام . وكما يكون النور خالصا بلا أجسام ولا أبدان فانه قد يتجسم ويصبح

=

خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد . وليس بذى صورة ولا اعضاء ولا اختلاف فى الاجزاء . وعند المغيرة بن سعيد المعبود رجل من نور . وعند بيان بن سمعان انه انسان من نور على صورة انسان ذى اعضاء ، وهو رجل من نور يفنى كله الا وجهه ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ، وعند القرامطة الديلم (الرافضة) أن الله نور علوى لا تشبهه الانوار ولا يمازجه الظلام تولد من النور العلوى النور الشعشعانى فكان منه الانبياء والائمة بخلاف طبائع الناس ، وتولد منه نور ظلامى وهو النور الذى فى الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذى يخالطه الظلام وتجوز عليه الافات والنقصان ، وتحل عليه الالام والاوصاف ، ويجوز عليه السهو والغفلان والنسيان والسيئات والشهوات والمنكرات . تولد الخلق كله من القديم البارى وهو النور العلوى ، التنبيه والرد ص ٢٠ ، وقال أصحاب التناسخ أن الله نور على الابدان والاماكن ، التنبيه والرد ص ٢٢ . وقالت الجارودية وهم من الغالية ان الله نور . التنبيه والرد ص ٢٣ ، وقد اعتمدوا على النقل مثل « الله نور السموات والارض » الفصل جـ ٢ ، ص ١١ — ١٢ ومعنى الآية عند أهل السنة الله هادى السموات والارض ، وهو خالق النور ، والنور ليس جسما والله يضرب الامثال للناس ، بحر الكلام ص ١٩ ، الارشاد ص ١٥٨ .

نارا تعبد(٤٩١) . وقد يقوى النور فيصبح نارا ، منها مادة الخـلق ، وتنسج حولها أسطورة من أساطير الخلق قائمة على تعارض النور والظلمة وعلى درجاتهما المتفاوتة ، ويصبح المعبود أكثر درجات النور شفافيـة تعظيما له واجلالا ، وذلك فى مقابل الظلمة التى تطرأ عليها الآفات . الحق فى مواجهة الباطل ، والعدل ضد الظلم ، وهو الموقف السـياسى الذى توجد فيه جماعة الاضطهاد .

وقد يكون السبب فى التجسيم الرغبة العارمة فى الحصول على الشىء الضائع ، والانكباب على الحس ، ومد اليد للقبض على الموجود . فمن يضيع منه الامام ينكب على بدنه كبكاء الانسان على فقد عزيز وارتمائه على جثته ، وتشبثه بنعشه ، وكتمسك الام بثياب الابن ، وكتشبث امرأة العزيز بثياب يوسف . والضائع يذهب يمينا ويسارا ، ويمسك بأى شىء رغبة فى الاستقرار والهدوء . وفى الحضارات المجاورة لنـا الآن التى بدأت برفض كل الموروث لجأت الى الحس والتجربة من أجل تجسـيم الحقيقة الضائعة أو المرفوضة(٤٩٢) . ومن الطبيعى أن تكون الصورة المثلى للتشبيه هى صورة الانسان لطبيعة الصلة بين الانسان والله . فالانسان بطبيعته لا يدرك الاشياء الا طبقا لتكوينه ، ولا يدرك العـالم الا عالما انسانيا ، فاذا عظم عظم الانسان مضخما الى الحد الاقصى . وقد ساعد الخبر على ذلك . اذ أن الخبر يؤكد نفس المعنى وهو « أن الله خلق آدم على صورته ومثاله » . لذلك لا يفترق الشيعة عـن اهل السنة فى اثبات التجسيم بالرغم من اختلاف الدوافع ، جماعة الاضطهاد عند الشيعة والخبر الحرفى عند أهل السنة ، والخلاف بينهما هـو فى الدرجة لا فى النوع . وبالرغم من التجسيم الا انه يبدو أحيانا أن المعبود

---

(٤٩١) هذا هو رأى فريق من الباطنية ينبغى ان تجمر المســاجد كلها وأن يكون فى مسجد كل مجمرة يوضع عليهـا الند والعود فى كل حين . وقد زين البرامكة للرشيد أن يتخذ فى جوف الكعبة مجمر : يتبخر عليهـا العود أبدا وقطع كل يد أو لسان يطفىء النار ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(٤٩٢) هذا ما حدث بالنسبة للحضارة الاوروبية فى عصورها الحديثة، وهـو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، (موقفنا من التراث الغربى » .

جسم لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك فى سائر الصفات لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء (٤٩٣) ، مما يدل على أن التجسيم هو البداية ولكن قد يكون التنزيه هو النهاية ، وأن التجسيم هو الموقف العارض وأن التنزيه هو الموقف الدائم بصرف النظر عما اذا كانت أمثال هذه العبارات المثبتة والمنفية لنفس الشىء تدل على شىء .

(ب) الجسم : ويتدرج التجسيم من صورة البدن ذى الجوارح والاطراف الى صورة الجسم ، أى جسم ثم الى صورة الشىء ، أى شىء . تكبر صورة البدن وتصبح جسما مجسما وتختلف تصورات الجسم . فمرة يكون جسما ذا أبعاد ثلاثة ، ومرة يكون جسما قابلا للقسمة وللاجتماع والافتراق ، ومرة جوهرا قابلا للاعراض . ولكن التصور الذى استقر هو الجسم ذو الابعاد الثلاثة فهو الاقدر على التصوير فى حين أن القسمة تنتيت وتصغير ، والجوهر القابل للاعراض تصور طبيعى ، وكلاهما دخل من قبل فى أدلة اثبات الصانع(٤٩٤) . الجسم له أبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق ، انتقالا من بدن الانسان الى جسم الطبيعة ، ومن الجسم البشرى الى الجسم الكونى(٤٩٥) . المجسم أكثر عظمة من المسطح . وفى الحياة اليومية يوصف الغبى بالسطحية والذكى بالعمق . وفى حضارات أخرى مجاورة أمكن تجاوز المسطح فى الرسم والسينما الى

---

(٤٩٣) هذا هو رأى داود الجواربى ، وكذلك مقاتل بن سليمان بقولهما ان الله جسم وأن له جمجمة وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبه غيره ، الملل ج ٢ ، ص ٧٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤٩٤) مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

(٤٩٥) يرى هشام بن الحكم أن الله جسم محدود له نهاية ، عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعن طولا غير الطويل لانه ما لم يكن كذلك لدخل فى حد التلاشى . مقالات ج ١ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، ودعا ابن كرام الى تجسيم معبوده ، وأن له جسما ، وأن له حدا ونهاية من تحته ، والجهة التى لا يلاقى منها عرشه ، الفرق ص ٢١٦ ، ص ٢٢٨ ، غاية المرام ص ١٨ .

التكعيبية والسينما المجسمة . كما أمكن فى الرياضيات صياغة هندسة أخرى غير مسطحة وهى الهندسة اللااقليدية . وفى الحساب يكون حساب الاحجام أكثر تعقيدا من حساب المسطحات . وفى الطبيعيات أمكن ادخال الزمان كبعد ثالث للظاهرة الطبيعية . الابعاد الثلاثة اذن أكثر تجسيدا للروح من الاجسام ذات البعدين ، فالاجسام أعمق من المسطحات . والابعاد الثلاثة متساوية . فالتساوى أكثر اتساقا من الاختلاف ، وأكثر رونقا من اللاتساوى . لذلك كان المعبود عند البعض رياضيا ، علة الاتساق فى الطبيعة . الابعاد المتساوية تعبير عن التآلف والانسجام وهما من مقولات الروح . التساوى هو الصورة المثلى فى الرياضة . فالمثلث المتساوى الاضلاع رمز للتجانس الرياضى . هذا التآلف والانسجام ، كما هو معروف فى تاريخ الرياضة عند القدماء ، الهنود واليونان وعند بعض الفلاسفة المحدثين ، تعبير عن المعانى الروحية والاذواق الدينية والعواطف الالهية(٤٩٦) . كذلك يرى البعض أن هذا التصور مجرد صورة فنية للتعبير عن عواطف التأليه دون أن تصف شيئا فى الواقع(٤٩٧) .

وأحيانا يدخل المقدار لقياس الجسم فيكون المعبود سبعة أشبار بشبر نفسه ، له قدر من الاقدار فى طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه(٤٩٨) . والمقدار مقولة كمية تتفق مع الجسم . وقد اختير المقياس سبعة لما فى

---

(٤٩٦) هوليبنتز ونظرياته عن الانسجام المسبق L'harmonie Pré-établie والاشارة اليه لا تعنى أية مقارنة مع الحضارة الاوروبية بل تستخدم فقط كمخزون نفسى وحضارى معاصر فى وعينا الحضارى الآن . أنظر القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربى » .

(٤٩٧) قال البعض ان طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ .

(٤٩٨) يرى هشام بن الحكم أن معبوده له قدر من الاقدار ، سبعة أشبار بشبر نفسه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٣ — ١٣٤ . ويعلل الرازي هذا المقدار لانه اقرب الى الاعتدال من سائر المقادير ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ، أصول الدين ص ٧٠٠ ، الفرق ص ٣٣٢ .

العدد من رمز معروف فى الاتجاهات الغنوصية سواء فى حضارتنا القديمة عند الاسماعيلية والباطنية والصوفية بوجه عام أو فى الحضارة اليونانية عند الفيثاغورية أو فى الفكر المسيحى فى رؤيا يوحنا وفى الاتجاهات الاشراقية . ولكن ما هو شبر النفس ؟ يبدو فى المقدار تداخل المقياس الانسانى « سبعة » مع المقياس الالهى « شبر نفسه » حتى يظل التجسيم مفتوحا على التنزيه ، والمحدود متصلا باللامحدود . قد يكون ذراعا أو ميلا ، « وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » (٢٢ : ٤٧) . وقد يكون المعبود عند البعض الآخر أحسن الاقدار ، فهو ليس بالعظيم الجافى أو القليل القمىء(٤٩٩) . فالذى يحدد مقدار الجسم هنا هو الكمال الذى يفرض على الجسم مقداره كما أن الذى يحدد عدد التواتر عند الاصوليين هو اليقين الحاصل منه والذى يسببه الخبر ، وكما أن الذى يحدد الاستقراء التام عندهم هو المعنى فى الاستقراء المعنوى . فالكمال الحسى بديل عن الكمال المعنوى . والاحساس بالكمال هو أيضا احساس بالوسط المتناسب ، وهو احساس رياضى عبر عنه قدماء اليونان بالوسط الذهبى ، وسموه فضيلة الاعتدال(٥٠٠) . وقد يكون للمعبود جسم له مقدار فى المساحة دون أن ندرى ذلك القدر وذلك لان التعين تورط فى التجسيم فى حين أن مجرد التشبيه أو الاتجاه نحو التعين يحفظ التوازن بين التشبيه والتنزيه(٥٠١) . ويحدد البعض الآخر المساحة بالاتجاه فيجعلها بلا نهاية ولا غاية ولكنها ممتدة فى الجهات الست ، أو مماثلا للفضاء(٥٠٢) . حينئذ يقترب التجسيم من التشبيه درجة ، ومن ثم لا يقع عليه اسم جسم أو

---

(٤٩٩) هذه هى احدى مقالات المجسمة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ .

(٥٠٠) الاشارة الى اليونان هنا لا تعنى الاحالة الى حضارة غريبة وذلك لانهم أصبحوا أحد روافد الفكر الاسلامى القديم ، كما أصبحت بعض جوانب الحضارة العربية الحالية أحد روافد الفكر الاسلامى الحديث .

(٥٠١) هذه هى مقالة الرافضة بوجه عام التى ترى المعبود جسما ذا قدر وهيئة وصورة وحد ، يسكن ويدنو ، ويبعد ويخف ، ويثقل وينتقل ، الانتصار ص ٥ — ٨ .

(٥٠٢) هذه احدى مقالات المجسمة دون تحديد للفرقة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ .

طول أو عرض أو عمق أو هيئة أو قطب . وأحيانا يؤخذ العـالم كـله كمقياس ، ويكون المعبود مساحته قدر مساحة العالم ، وهو تورط كلى فى الكم . لذلك يستدرك البعض ويجعل مساحته أكثر من مساحة العالم لانه أكبر من كل شىء حفاظا على التوازن بين التشبيه والتنزيـه . وقد ينازع التنزيه تصور الجسم فيصبح موجودا فى كل مكان . ويبدأ تحديد الجسم خارج الاشبار السبعة والوسط المتناسب ومساحة العـالم الى كونه أكبر من العالم أو موجودا فى كل مكان(٥٠٣) .

ولما كانت الاستدارة احدى صـور الخلود كان المعبـود كاللؤلؤة المستديرة . فالدائرة تحتوى على التناهى واللاتناهى معا . وهى أنسب صورة للجمع بين المادة والصورة . فهى متناهية لانها محدودة داخـل المحيط ولا متناهية لانه يمكن تتبع المحيط الى ما لا نهاية اذ أنه لا أول له ولا آخر . وتتجسم الدائرة فى العجلة . فهى متناهية لانها محدودة بالمحيط ولا متناهية فى اللف والدوران اذ أنها تتحرك وتدور الى ما لا نهاية . الدائرة هنا تفضل الخط لان الخط يمكن أن يكون صورة للاتناهى اذ يمكن مده من الطرفين الى ما لا نهاية ولكنه أيضا يكون صورة للتناهى لانه يضم مساحة . وقد أخذت صورة الدائرة عند الفلاسفة كأفضل صورة تعبر عن صلة الله بالعالم ولحل مشكلة قدم العالم وحدوثه فجعلوا « الله » مماسا والعالم دائرة حتى يكون الله منفصلا عن العالم ومتصـلا به فى آن واحد . فالخط لا نهائى فى حين أن محيط الدائرة متناه . وحتى يشارك العالم « الله » على الاقل فى صفة واحدة هى أزلية الحركة . كان التصور الدائرى فى التاريخ القديم عند قدماء الشرقيين وقدماء اليونان وحتى عند ابن خلدون فى حضارتنا القديمة وعنـد بعض الفلاسفة المعـاصرين فى الحضارة المجاورة(٥٠٤) هو أفضل تصور يمكن التعبير به عن البدء ثم العود على البدأ وتفسير التاريخ فى حلقات متصلة تبدأ وتعود سـواء كانت تبدأ من الصفر أو تحتوى بداخلها على عنصر تقدم فى صورة حركة

---

(٥٠٣) مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥٠٤) هو نيتشة فى فكرة العود الابدى . L'éternel retour

لولبية ، وفى الامثلة الشعبية « تدور الدائرة » أو « تدور عليه الدوائر » أو « ودارت الايام » تمثل صورة القدر الذى لا مفر منه وبالتالى تكون الحقيقة فى الحس الشعبى أيضا دائرية .

ولما كانت الاجسام المشعة أكثر شفافية من الاجسام المعتمة كانت الروح أقرب الى النور منها الى الظلام ، ولكنه نور السبائك حتى لا يضحى بالجسم فى سبيل الاشعة . وبالتالى تتحد لغة النور ولغة الجسم باتحاد الشىء والشعور ، الشىء المعتم والشعور المضىء فيصبح المعبود جسما شفافا أو سبيكة صافية أو جسما نورانيا أو لؤلؤة مضيئة . وقد تتغلب لغة النور على لغة الجسم فيكون المعبود نورا خالصا من غير بدن ولا جسم ، نورا ساطعا ليس على أية صورة(٥٠٥) . ولغة النور الخالص هى اللغة المفضلة عند الصوفية ، وهى لغة تجمع بين التجسيم والتنزيه . فالنور جسم شفاف . وبالتالى فلغة النور ليست لغة خارجية أو أثرا أجنبيا بل لغة موجودة فى كل نزعة صوفية تعبر عن ماهية التجربة الروحية وبنائها المزدوج وتحويلا للصراع السلبى فى الواقع الى صراع ايجابى فى العواطف والقيم وتعبيرا مجسما عن هذا الصراع بلغة النور والظلمة . وصور النور والنار صور ملائمة للمعبود الجسم الذى هو فى نفس الوقت أكثر من جسم لانه يسمع أو يضىء(٥٠٦) .

وقد يكون المعبود هو الفضاء أى جسم تحل الاشياء فيه ، ليس بذى غاية ولا نهاية(٥٠٧) . فالفضاء صورة الاتساع ، وهو ليس بجسم

---

(٥٠٥) يرى هشام بن الحكم أن ربه نور ساطع له قدر من الاقدار فى كل مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، كالبلورة ، كالشمع الذى من أى جانب نظرت اليه كان ذلك الجانب وجهه ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ .

(٥٠٦) يعزو أهل السنة التجسيم الى أثر خارجى هو الاثر الثنوى زيادة فى اخراج المجسمة من الدين ، الفرق ص ٢١٦ .

(٥٠٧) هذه مقالة احدى فرق المجسمة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٤ .

ولكن الاشياء قائمة به . فصورة الفضاء تجمع بين الصورة والجسم ، فلا هو صورة لان الفضاء جسم ولا هو جسم محدد بعين فيكون حينئذ صورة . هو اثبات لامكان ونفى له ، فى كل مكان وفى مكان ، فى السماء وفى الافق ، وسط فى كل الاتجاهات ، الامام والخلف ، الاعلى والاسفل ، اليمين واليسار ، محيط بالانسان من جميع جوانبه ، وسط بين الحركة والثبات ، لا يتحرك لانه ثابت ، وليس بثابت لانه يتحرك ، فالريح والكواكب والطيور تتحرك فيه . وهو وسط بين النور والظلمة ، مرة مظلم بالليل ومرة منير بالنهار وفى ضوء القمر ، وسط بين السماء والارض يجمع بينهما بل ويوجد بينهما فى الافق ، وسط بين العتمة والشفافية ، فالفضاء ليس شفافا لانه محمل بجسيمات الاتربة وليس معتما لانه يسمح بالرؤية . صورة الفضاء اذن أفضل صورة تعبر عن مقتضيات التشبيه والتنزيه فهو جسم ولكن لا حدود له ، كما يجمع بين الحس والعقل ، فهو مرئى بالحس ومعقول بالذهن .

وقد يكون المعبود أحد مظاهر الطبيعة أو مشابها لها أو اقل منها . فمثلا يكون الجبل أعظم منه لان الجبل شاهق عظيم جليل(٥٠٨) ، مما يدل على أن المعبود افتراض محض ، وأن المجسم باحث عن الطبيعة لا عن الجسم . التجسيم احساس بالطبيعة مختلط بعواطف التأليه الناشئة عن ظروف نفسية واجتماعية ، لكن الاحساس بالطبيعة هو الغالب . وقد عينت عواطف التأليه المعبود وحددته رغبة فى الامساك بشىء لا يضيع تعويضا عن الحق الضائع .

وأحيانا يخف التجسيم للغاية ويقترب من التنزيه بل وتستعمل عباراته وصوره . حينئذ يكون المعبود مشابها للاجسام من جهة وان لم

---

(٥٠٨) لقى أبو الهذيل هشام بن الحكم فى مكة عند جبل أبى قبيس فسأله أيهما أكبر معبوده أم الجبل ؟ قال فأشار الى أن الجبل يوفى عليه وأن الجبل أعظم منه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٦ ، ص ٢٢٧ .

يكن جسما ، فما بين المعبود وبين الاجسام مجرد تشابه(٥٠٩) . هو جسم لا كالاجسام أو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، لا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام . هو موجود فقط ، ويقتصر على هذه الصفة دون غيرها من الصفات . يقل التعيين بالصورة ، ويصبح جسما دون صورة لا كالاجسام . تعنى جسم أنه موجود دون أن تكون له أجزاء مؤتلفة وأبعاض ملتصقة . وهى فى حقيقة الامر عبارات لا تدل على شيء لانها تنفى ما تثبت . هى مجرد صورة ورغبة فى الابقاء على توازن الشعور بين الحس والعقل ، وهو أقرب الى تصور بعض المنزهة(٥١٠) . فى هذه الحالة يطغى التنزيه على التجسيم ويتحول المعبود الى جسم لا كالاجسام ، وشى لا كالاشياء (٥١١) . وقد يكون التشبيه مطلقا بلا تعين فيكون المعبود

---

(٥٠٩) يرى هشام بن الحكم أن بين المعبود وبين الاجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات . ولولا ذلك ما دلت عليه . هو جسم من غير صورة أو جسم لا كالاجسام . هو جسم ذو أبعاض لا يشبهها ولا تشبهه ، جسم خارج من جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام ، وأنه ليس فى الاشياء ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الاشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين الاشياء أكثر من أنه فوقها ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٠ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ، الفرق ص ٦٦ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٣ — ١٣٦ ، وفى رأى ابن الراوندى أنهذا القول أقل شناعة من قول المعتزلة بأن الله شيء ليس بجسم . ويرد الخياط عليه بأن قول الرافضة بمنع تشابه الله مع الاجسام متناقض مع قولهم بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٧ .

(٥١٠) ترى المعتزلة أيضا أن الله شيء لا كالاشياء ، الفرق ص ٢٢٥ .

(٥١١) قالت احدى فرق الرافضة ان ربهم ليس بصورة ولا كالاجسام ، وتعنى جسم أنه موجود ، ولا يثبتون البارى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ، نسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها ، ينفون جميع خواص الجسم حتى لا يبقى منه الا الاسم ، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٣ .

شبيها بخلقه وهو ما يعنيه البعض بدلالة المخلوق على الخالق . فهناك شيء واحد ذو طرفين . فاذا كان الخلق يعنى حركة الخالق للمخلوق فان المعرفة تعنى الحركة المقابلة من المخلوق الى الخالق كما تقول الصوفية الذين يشاركون أيضا فى التشبيه(٥١٢) .

(جـ) **الجوهر** : لما فرضت الطبيعة نفسها على التوحيد فى التجسيم والتشبيه على حد سواء فى تصور المعبود على أنه جسم طبيعى له حد ولون وطعم ورائحة ويمكن رؤيته كان الجسم أكثر تعبيرا عن الروح من المجرد ، الجسم الميتافيزيقى ، الانطولوجى ، الوجود ، الشيء ضد المبدأ الفارغ ، الهوية الصورية الذى يخاطر التنزيه باثباته . لذلك يفصل التعبير بالجوهر ، فيكون المعبود جوهرا أى جسما لكن أكثر عظمة وجلالا . كل الاجسام جواهر ولكن ليست كل الجواهر أجساما . هناك الجواهر الخالصة والمفارقة كما يتصورها الفكر الدينى . فاعتبار المعبود جوهرا لا جسما ابتعاد عن التجسيم فى الطبيعة واقتراب من التنزيه فى العقل فى محاولة الشعور ايجاد التوازن بين قطبيه : الحس والعقل(٥١٣) . وليس فى ذلك أى أثر خارجى(٥١٤) . فالجوهر هو الجسم حسب الثقافة

---

(٥١٢) يقول ابن الراوندى : يشبه الاجسام التى خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ، وهذا أيضا رأى الشيبانية (الثعالبة العجاردة الخوارج) مقالات جـ ١ ، ص ١٦٨ .

(٥١٣) وصف محمد بن كرام معبوده فى كتابه « عذاب القبر » وفى بعض كتبه بأنه جوهر وقال : ان الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر وان كان اتباعه لا يبوحون بلفظ الجوهر خوفا من الشناعة عند الاشاعرة واطلاقهم اسم الجسم أشنع من اسم الجوهر ، الفرق ص ٢١٦ ، عند الكرامية الله جسم وجوهر ، اعتقادات فرق ص ٦٧ ، التمهيد ص ١٠٤ .

(٥١٤) يرى البغدادى فى مفهوم الجوهر اثرا نصرانيا ، الفرق ص ٢١٦ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٢ ، ص ١٩ ، وهو رأى أهل السنة بوجه عام فى أن المفهوم وارد من المجوس والصابئة والدهرية والنصارى (الملكية والنسطورية واليعقوبية والهارونية) . لذلك يرفض أهل السنة الجوهر فى معرض رفض الجوهر الميتافيزيقى أو رفض نظريات الحلول
=

المعاصرة فى ذلك الوقت عند القدماء ، وهو يسمح بالتعبير عن الجسم الفريد وهو المعبود بل انه أكثر ملاءمة فى التعبير عن مضمونه من لفظ الجسم . هى اذن عملية استعارة لغوية لا أكثر بل انها ليست استعارة لان لفظ الجوهر أصبح شائعا فى ثقافة العصر عند القدماء ومتداولا بينهم على حين أصبح لفظ « الجسم » قديما لا يستطيع أن يعبر عن كل مضمونه(٥١٥) . ويرفض أهل السنة اثبات هذا الجوهر الذى ليس هو جسم أو عرض ، واحد بالذات ، قابل للمتضادات ، قائم بنفسه ، لا يتحرك ، لا مكان له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ أو يحمل من كل عرض عرضا واحدا فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة لان البرهان العقلى والدليل الحسى ينفيانه . فالحس لا يشاهد الا الجوهر الحسى ، والعقل لا يعرف الا واجب الوجود ، وهو الخالق(٥١٦) . ويذكر القدماء مثالا للجوهر البارىء ، والنفس ، والهيولى ، والعقل ، والصورة . والهيولى هى لطيفة أو الخميرة أو الجسم العارى عن الاعراض والابعاد . وزاد البعض الخلاء والمدة أى المكان والزمان ثم الجوهر الفرد . ويرفض الفقهاء اللفظ لانه لا يستمد شرعيته من اللغة أو من الشرع حتى ولو كان بمعنى يتفق مع صفات الله(٥١٧) . والحقيقة أن لفظ الجوهر لفظ مشتبه لانه يشير الى الجوهر الطبيعى أى الجسم المتحيز القابل للاعراض والجوهر

= والتجسيد وذلك عن طريق اثبات أن الجوهر فى مصطلح المتكلمين هو المتحيز وهو ما يستحيل على البارى ، وكذلك رفض الاقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم ، الاب والابن (الكلمة) والروح القدس ، ورفض حلول اللاهوت بالناسوت والكلمة فى المسيح ، الارشاد ص ٤٦ — ٥١ ، المسائل ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، التمهيد ص ٧٨ — ٨٦ ، الشامل ص ١٤٣ ، غاية المرام ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٥١٥) « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٩٤ — ١٩٦ .

(٥١٦) الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٣ — ١٤٧ ، ويرى ابن حزم ان اعتبار النفس جوهرا قول العطار أحد رؤساء المعتزلة طبقا لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ وهو الجوهر ، فالقيام بالنفس صفة لله وليس للجوهر .

(٥١٧) هذا هو موقف ابن حزم والغزالى ، الاقتصاد ص ٢٣ — ٢٤ .

الميتافيزيقى أى الجسم اللامتحيز غير القابل للاعراض . فقد لا يعنى الجوهر بالضرورة الجوهر الالهى كما هو الحال عند النصارى بل قد يعنى الجوهر الطبيعى أى الجسم ، ويكون نفى الجوهر ليس نفيا للجسم الطبيعى بل نفى للجسم الالهى أى للجوهر المفارق لان الله لا يتحيز وليس بجسم ولا تطرأ عليه الاعراض وليس حادثا(٥١٨) .

ويحاول أهل السنة تفنيد التجسيم بحجج منطقية اجمالية أو تفصيلية مع أن التجسيم موقف نفسى اجتماعى خالص ينشأ منه تصور عقلى . ولا يمكن فهمه الا بالرجوع الى هذا الموقف الاول الذى منه نشأ . لذلك جاءت حججا باردة فى معظمها تقنع العقل ولكن لا تشفى غليل جماعات الاضطهاد التى تبحث عن الحق الضائع وتريد أن تمسكه باليد وتراه بالعين . مثلا لو كان جسما للزم التحيز والتركيب والحدوث والاضداد والمقدار والاعراض والقسمة والتجزئة والجهة والمكان والزمان والابعاد ، والطول والعرض والعمق ، والاجتماع والافتراق ، والكيف والكم . ويسهل الرد عليها بأنه جسم لا كالاجسام بلا كيف أى بمفهوم الاشاعرة نفسه .

---

(٥١٨) يورد الاشعرى فى مقالاته أربعة معان للجوهر (أ) القائم بذاته وهو المعنى عند النصارى . (ب) القائم بالذات القابل للمتضادات عند الفلاسفة وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه ، موجود لا فى موضوع . (جـ) الحامل للاعراض عند المتكلمين (الجبائى) . (د) الحامل للاعراض احتمالا (الصالحى) . مقالات جـ ٢ ، ص ٨ ، ويورد الجوينى أربعة معان أخرى : (أ) ما يقبل العرض وهما المعنيان السابقان الثالث والرابع . (ب) ما يشغل الحيز أو المتحيز عند بعض الائمة (وحصول الجوهر فى الحيز صفة قائمة به) . (جـ) كل جزء (القاضى ، وبعض الائمة) ما له حظ من المساحة . (د) ما تحيز فى الوجود (المعتزلة) الشامل ص ١٤٢ — ١٤٣ ، المعالم ص ٢١ ، والتحيز نفسه له معان كثيرة منها الوجود الذى لا بوجد ، والجرم (القاضى) والذى له حظ من المساحة (القاضى) ، والذى وجوده جوهر (القاضى) . وعند بعض الائمة التحيز تقدير مكان ، وهو تحيز بنفسه . التحيز من صفات النفس والدليل عليه الجرم وأنه صفة قائمة بالذات وليس معنى ينفصل عنه . وما يجب للجوهر التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس ، وما يجوز عليه طروء الاعراض ويستحيل عليه الانقلاب الى ضده ، الشامل ص ١٥٦ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ . وعند أبى الهذيل والجبائى ليس كل جوهر جسما ، وعند الصالحى كل جوهر جسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٨ .

أو : لو كان جسما للزم الترجيح والاحتياج والاختصاص والافتقار . والرد عليها أنها مفاهيم انسانية خالصة وليست حجة عقلية . مما يدل على أن « الله جسم » عبارة تعبر عن موقف نفسى اجتماعى وليس لها معنى ذهنى . وعبارة قد لا تثبت شيئا مثل جسم لا كالاجسام بل تنفى ما تثبت ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، تعبر عن توتر الشعور بين التشبيه والتنزيه . ولا مشاحة فى الالفاظ لان أسماء الاله توقيفية ولا يليق قياسها بما لا يليق (٥١٩) . وتكشف حجج التجسيم عن التشبيه واستحالة تصور الله الا فى مقولات انسانية خالصة فمثلا : كل موجودين لابد أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر كالجوهر والعرض أو مباينا فى الجهة كالسماء والارض أو أن الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه قائما بالنفس والله لا يشارك فى ذلك ، كلاهما قياس للغائب على الشاهد ، وهو قياس انسانى خالص(٥٢٠) . كما يصعب اثبات التجسيم بحجج عقلية منطقية صرفة اذ يسهل نقدها . فالقول مثلا بأنه لا يوجد فى العقول الا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون البارى عرضا كان جسما هو قسمة ناقصة . والقول بأنه لا يصح الفعل الا من جسم مغلوط لان الجسم ما له أبعاد ثلاثة ويستحيل أن يطلق على الله(٥٢١) . وهناك أدلة تفصيلية أخرى تقوم على الجدل المنطقى أو على الحجج اللغوية والشواهد النقلية لا تنفى التجسيم بقدر ما تكشف عن التشبيه . يحاول أحدها اثبات أن المؤله ليس جسما بناء على تفنيد العكس فى قضية شرطية منفصلة وابطال الاحتمالين الضدين معا . فالجسم كثرة والمؤله واحد ، والجسم لفظ

---

(٥١٩) المواقف ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، المحصل ص ١١٢ ، اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، التنبيه والرد ص ١٩ ، وهى حجج موجهة ضد الكرامية والمشبهة ، ويعطى الرازى أربع حجج يجمعها أن القول بالجسمية يوجب الافتقار والحدوث والتركيب والانقسام وتعدد الآلهة ، الاقتصاد ص ٢٥ ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، شرح الاصول ص ٢١٦ — ٢٣٠ و ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

(٥٢٠) طوالع الانوار ص ١٥٦ — ١٥٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ .

(٥٢١) هذه هى الحجج كما يعرضها ابن حزم الفصل ج ٢ ، ص ١١٠ — ١١١ ، الارشاد ص ٤٢ — ٤٤ .

متواضع عليه فى دلالته على الموصوف . والحقيقة أن كلا الاحتمالين يقومان على عواطف التأليه بالنسبة للجسم وبالنسبة الى اللغة . فالجسم لا يعنى بالضرورة التكثر ، وأبعاد الجسم لا تعنى بالضرورة التركيب . فالجسم يكون واحدا أيضا بالرغم من أن له أبعادا ثلاثة . ولكن عواطف التأليه فرضت على العالم التكثر من أجل ابقاء الوحدة للمؤله . كما فرضت على اللغة تطابق الاسم مع المسمى والصفة مع الموصوف لا من أجـل نظرة اجتماعية للغة ولكن من أجل تخصيص التسمية بالاسم دون الصفة للمؤله وحده . فهو راء دون أن يكون له عين ، وسامع دون أن يكون له أذن(٥٢٢). ولما كان نفى الجسم قد تم فان نفى كون « الله » عرضا يكون أسهل لان العرض لا يقوم بذاته ، ويعتمد فى وجوده على غيره . وهو صفة زائدة على الذات أى الجوهر . العرض فى اللغة ما يعرض فى الوجـود ولهذا يقال للسحاب عارض « هذا عارض ممطرنا »(٥٢٣) . والحجج النقلية مسؤولة عن التجسيم ، والجهة مسؤوليتها عن التشبيه . وقـد لا يكون هناك فرق بين التجسيم والتشبيه الا فى الدرجة لا فى النـوع . الفرق الوحيد بين التجسيم والتشبيه هو أن الاول تشبيه المخلوق بالخالق بينما الثانى تشبيه الخالق بالمخلوق(٥٢٤) .

---

(٥٢٢) اللمع ص ٢٣ — ٢٤ ، ودليل آخـر يقوم على نفس البناء المنطقى لدى الرازى ، المحصل ص ١١٢ .

(٥٢٣) غاية المرام ص ١٧٩ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، النسفية ص ٦١ ، التفتازانى ص ٦١ — ٦٢ ، المواقف ص ٢٧٣ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، ويورد الباقلانى أربعة أدلة لنفى كون الله عرضا : (أ) لا يخلو اما أن يكون شبها بالاعراض وبالتالى يكون متضادا أو شبيها بالبعض دون البعض فيكون محدثا . (ب) الاعراض اما لا تبقى وذلك لا يجوز على الله أو تبقى وبقاؤها لمخصص وهذا يستحيل أيضـا على الله . (جـ) الاعراض اما تدرك أو لا تدرك ، والاول مستحيل والثانى يحتاج الى مخصص ، وهو أيضا مستحيل . (د) الاعراض اما علة أو معلول وليس الله علة بهذا المعنى أو معلولا .

(٥٢٤) كلاهما غلاة الشيعة . الاول أن شخصا اله أو فيه جـزء من الاله ، والاله متشخص به نسجا على منوال النصارى والحلولية فى كل أمة . والثانى (المغيرية والبيانية والهاشمية) أن الاله على صورة =

٥ — **التشبيه** : وهى النزعة الناشئة من التفسير الحـرفى للآيات والاحاديث أكثر من نشأتها مـن موقف نفسى بناء على موقف اجتماعى . فالتشبيه نظريا نتيجة المنهج الحرفى فى التفسير لآيات تذكر الرأس والوجه والعين واليد واليمين والاصبع والجنب والساق والقدم والنزول والصعود والمجىء والذهاب . ولا دليل على ثبوته الا المنقول ، وبالتالى يكون خارجا عن علم أصول الدين الذى يعتمد على أوائل العقول وشهـادات الحس ومعطيات الوجدان ، والنقل فيه لا يعطى الا الظن كما ورد فى نظريـة العلم(٥٢٥) . لذلك لا تظهر هذه الصفات فى بعض المؤلفات المتقدمة(٥٢٦) . واذا ظهرت فانها تكون مع صفات التشبيه مثل الاستواء والعين والوجه واليد والجنب واليمين والساق والمجىء على أنها دلائل سمعية لاثبـات كون الاله جسما وليست كصفات مستقلة زائدة على الصفات السبع أو داخلة فيها(٥٢٧) .

ولا يوجد احصاء دقيق لها أو ترتيب معين أو مكان خاص . فقـد يأتى اثبات اليد والوجه والنفس بعـد اثبات الصفات السبـع ورفض تفسيراتها المجازية بالمعانى(٥٢٨) . وقد تأتى صفات الوجه واليدين والعين بعد ذكر الصفات(٥٢٩) . وقد تذكر مع الاستواء(٥٣٠) . وتثبت صفات السلوب (للذات) وصفات الثبوت السبع على أنها صفات مختلف عليها مثل البقاء والتكوين عما يثبته الاشعرى من صفـة اليد وراء القـدرة ،

=

انسان ونسج على منوالهم مشبهة الصفاتية تمسكا بقول الرسول « خلق الله آدم على صورة الرحمن » وفى رواية أخرى « على صورته » ، النهاية ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٥٢٥) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا : الادلة .

(٥٢٦) اللمـع .

(٥٢٧) شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٣٠ .

(٥٢٨) الفقه الاكبر ص ٨٥ .

(٥٢٩) الانصـاف ص ٢٤ .

(٥٣٠) أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٤ .

وصفة الوجه وراء الوجود ، والاستواء كصفة(٥٣١) . وكذلك تذكر صفات الاستواء والعينين والجنب والقدم والاصبع والتكوين من الصفات المختلف عليها مع البقاء والقدم فى آخر الصفات والاوصاف(٥٣٢) . وهكذا تظهر صفات التشبيه مرة مع أوصاف الذات ومرة مع صفاتها ، مرة كصفات مستقلة ومرة كتشبيهات لصفات موجودة بالفعل ، وقد تطغى حتى على بعض أوصاف الذات وتحيلها الى تبيهات مثل الوجود والقدم والبقاء . ولكن مكانها الطبيعى فى الغالب هو فى التوحيد ونفى التشبيه سواء كان ذلك فى الذات أو الصفات أو الاسماء . فيذكر أحيانا الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصابع والتنزل وصفات المكان ومعها بعض صفات الاسماء كالعزة والرحمة والامر والقدرة وبعد أوصاف الذات مثل النفس والذات(٥٣٣) . ويجوز اليد والساق والاصبع والقدم بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيئية والنفس ونفى الشبه (النور)(٥٣٤) . ويستمر الاضطراب فى ايجاد مكان لصفات التشبيه وترددها بين الذات والصفات والاسماء . فتأتى اليدان والعينان والوجه والجنب والساق والمجىء والنزول والنور مع الاسماء بعد أوصاف الذات وصفات المعانى السبع(٥٣٥) . وقد تأتى مع الصفات السبع ومن خلالها بعد الكلام والاستواء وقبل الارادة واثباته مع السمع والبصر(٥٣٦) . وتأتى بعد الصفات كجزء من مسألة اثبات الصفات أو نفيها . وقد لا تظهر مسائل اليدين أو الكرسى أو العرش الا فى نهاية التوحيد العملى بعد أن تحول التوحيد الى عمل وكأن التشبيه كتصور ضرورى فى التوحيد كعمل(٥٣٧) . ونظرا لارتباط التشبيه بالتجسيم وتمايزه عنه يظهر نفى

---

(٥٣١) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، طوالع الانوار ص ١٨٤ .

(٥٣٢) المواقف ص ٢٩٦ — ٣١٠ .

(٥٣٣) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

(٥٣٤) بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ .

(٥٣٥) الارشاد ص ١٥٥ — ١٦٤ .

(٥٣٦) الابانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٣٧) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

الابعاض عن الصانع ضد جسم الانسان وصورته والوجه واليد ، ونفى التبعض والتجزىء والتركيب والتناهى بعد اثبات صفات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفى العرض والجسم والجوهر والصور (الاعضاء) والحد والعد(٥٣٨) .

وقد تدخل فى صفات التشبيه صفات أخرى مثل الاستواء اقــرب الى الوصف الخـــامس للذات وهــو القيام بالنفس واستحالة الجهــة والمكان(٥٣٩) . وقد تدخل صفات أخرى لا تشير الى جسم الانســـان بل الى أفعاله مثل التكوين(٥٤٠) . وقد تأتى صفات أخرى مثل ادراك الشم والذوق واللمس(٥٤١) ، أو صفات أقرب الى الانفعالات أو الاسماء أو الارادات مثل الرحمة والكرم والرضا والسخط (٥٤٢) . وقد تظهر أوصاف الذات السابقة مثل الوجود والقدم والبقاء وكأنها صفات تشبيه(٥٤٣) . ويمتد الامر الى اثبات الصفات ، العــلم وراء المعلوم ، والعـــالمية وراء العالم عند مثبتى الاحوال(٥٤٤) . أو عند الصفاتية اثباتا لليد وراء القدرة والوجه وراء الوجود(٥٤٥) . يقع التشبيه اذن فى الذات كمـــا يقع فى الصفات(٥٤٦) . وبعد اثبات الصفات من الســـهل الوقوع فى التشبيـــه

---

(٥٣٨) أصول الدين ص ٧٣ — ٧٦ ، النسفية ص ٦٣ ، الانتصار ص ١٤٤ — ١٤٨ .

(٥٣٩) هذا هو موقف الاشعرى والاسفرايينى .

(٥٤٠) قالت الحنفية انها صفة قديمة تغاير القدرة .

(٥٤١) هذا عند القاضى .

(٥٤٢) هذا عند عبد الله بن سعيد .

(٥٤٣) هذا أيضا عند عبد الله بن سعيد .

(٥٤٤) بالاضافة الى مثبتى الاحـــوال هو أيضا رأى أبى ســـهل الصعلوكى .

(٥٤٥) هذا هو رأى الاشعرى .

(٥٤٦) اثبات الصفات هو مذهب عبد الله بن كلاب والاشـــعرى والاسفرايينى وعبد الله بن سعيد ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، ويقترب منهم الحشوية ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ . كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

باعتبارها أعضاء « الله » ومن ثم ينتهى اثبات الصفات الى التشبيه وأحيانا الى التجسيم فى حين ينتهى نفى الصفات الى التنزيه . اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدى الى التشبيه غالبا والى التجسيم أحيانا فى حين أن اعتبار الصفات عين الذات يؤدى الى التنزيه(٥٤٧) . والكل لا يجب التوقف فيه اثباتا للصفات وبالتالى التشبيه أو يجب تأويله بحيث لا يخرج عن الاوصاف والصفات(٥٤٨) .

ولا يوجد ترتيب معين لصفات التشبيه . ولكن ابقاء على بناء الصورة تشمل كل جوانب الانسان : الرأس والجسم والاطراف . وفى الرأس الوجه والعينان ، وفى الجسم الجنب ، وفى الاطراف اليد واليمين والاصبع والساق والقدم . لذلك يمكن تقسيم آيات التشبيه الى أربع مجموعات رئيسية .

(أ) **آيات الرأس والوجه والعينين** . ويرجع اثبات صفاتها الى التفسير الحرفى للآيات ورفض نفيها خوفا من التعطيل . والقول بصفة بلا كيف هو مثل القول بجسم لا كالاجسام ، خطوة الى الامام وخطوة الى الوراء ، اقدام ثم احجام ، تشبيه ثم تنزيه ، فالصفة لا يدركها الانسان الا على نحو معين ، ولا توجد صفة تشبيه بلا احالة الى شىء .

وللرأس أولوية على البدن نظرا لانها تحتوى على مراكز السمع والبصر(٥٤٩) . ولكن لا تظهر اشارة الى الرأس بقدر ما تظهر صفات

---

(٥٤٧) الفرق ص ٢٢٥ .

(٥٤٨) طوالع الانوار ص ١٨٤ ، المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، بحر الكلام ص ١٨ — ٢٤ ، غاية المرام ص ١٣٥ — ١٣٨ ، كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

(٥٤٩) يذكر الرأس فى القرآن ١٨ مرة منها ١١ مرة جمعا وهو ما يستحيل على الله ومنها ٩ مرات مضافة الى ضمير الجمع رؤوسكم (٣ مرات) ، رؤوسهم (٦ مرات) وهو أيضا مستحيل على الله . ويشير اللفظ الى رأس البشر ورؤوسهم أما رأس هارون أو يحيى أو المريض أو السجين أو المؤمن فى مسح الوضوء أو الكافر مطأطأ الرأس =

الوجه والعينين . ولا يعنى الوجه العضو أى واجهة الرأس ولا يعنى حتى الجبة أى الامام والصدارة بل الذات والوجود والحقيقة ، وبالتالى فمن ضرورة المجاز والتأويل ليس خروجا على النص بل التزام بقواعد اللغة (٥٥٠ . واثبات أن أوجه الله هو الله اثبات الاعضاء منفصلة

=

أو المنافق الذى يلويها ، ولا تستعمل لله على الاطلاق . وفى غالب استعمالاتها (١٥ مرة) لها معنى سلبى اما شدها من اللحية تأنيبا كما فعل موسى « والقى الالواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه » (٧ : ١٥٠) . « قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى » (٢٠ : ٩٤) أو بالشعر الابيض رمزا لكبر السن كما هو الحال مع يحيى « قال رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيبا » (١٩ : ٤) ، أو رأس المريض « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام » (٢ : ١٩٦) ، أو السجين المحكوم عليه بالاعدام تنهش فى لحمه الطيور الجوارح بعد الصلب « وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير من رأسه » (١٢ : ٤١) . « انى آرانى احمل فوق رأسى خبزا تأكل الطير منه » (١٢ : ٣٦) ، واما موطن صب العذاب للكافرين « ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم » (٤٤ : ٤٨) ، « يصب من فوق رؤوسهم الحميم » (٢٢ : ١٩)، أو رؤوس الشياطين « انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعها كأنه رؤوس الشياطين » (٣٧ : ٦٥) . أو حسرة وندما « ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » (٢١ : ٦٥) ، « ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم » (٣٢ : ١٢) ، أو لويها نفاقا « واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم » (٦٣ : ٥) ، والمجاز واضح فى الاستعمالات فى رأس المال « ان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (٢ : ٢٧٩) .

(٥٥٠) عند ابن كلاب الوجه والعينان صفات بالخبر لا هما الله ولا هما غيره مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٣ ، ص ١٨٣ ، وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله وجه وعينان . وأثبت الاشعرى الوجه فى أحد القولين وكذلك الاسفراينى . وعند السلف صفة زائدة . وفى قول آخر وافقه القاضى على انه الوجود . والمشبة كالصفاتية فى اثبات الوجه . والوجه عند عباد يعنى الوجود ، وعند غيره من المعتزلة مثل أبى الهذيل وسليمان بن جرير أنه الله ، وعند الزيدية وجه الله أيضا هو الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٣ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الابانة ص ٣٥ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٤٤ ، وقد نفت الجهمية أن يكون له وجه ، الابانة ص ٣٥ . ينكر عباد بن سليمان الوجه والنفس والذات

=

عن الذات بل تكون هى والذات شيئا واحدا حتى تقل حـدة التشبيه ،

=

والعين واليدين والجنب خارج القرآن ، مقالات جـ ١ ، ص ١٢٦ ، ص ٢٤٤، جـ ٢ ، ص ١٦٥ ، وقد أنكرت المعتزلة جميع الاعضاء الا الوجه مقـالات جـ ١ ، ص ١٤٨ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ ، وعند النظام ومعتزلة بغـداد أن الوجه لا يقال لله الا توسعا مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، ويبقى الرب من غير اثبات وجه ويقال هو الله . مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ وتذكر المصنفات بعض الآيات القرآنية التى ذكرت الوجه التحقيق ص ٩٥ ، غاية المرام ص ١٤٠ ، شرح الاصول الخمسـة ص ٢٢٧ ، الانصـاف ص ٢٤ ، المواقف ص ٢٨٨ ، أصول الدين ص ١٠٩ — ١١٠ ، الارشـاد ص ١٥٧ ، وقد ذكر لفظ الوجه ٧٥ مرة فى القرآن منها ٣ مرات أفعـال وجه بمعنى اتجه وهو أحد معانى لفظ الوجه « انى وجهت وجهى للذى نطر السموات والأرض حنيفا » (٦ : ٧٩) ، « وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير » (١٦ : ٧٦) ، « ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل » (٢٨ : ٢٢) . ومرة واحدة اسما بمعنى اتجاه أو وجهة « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخـيرات » (٢ : ٢٤٨) ، ومنها أيضا « وجيها » أى حسن الوجه والاستقبال والمآل مرتين خـاص بالسيد المسيح « اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة » (٣ : ٤٥) ، « فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها » (٣٣ : ٦٩) ، وقد استعمل اللفظ ٣٤ مرة مفردا ، ٣٨ مرة جمعا ومستحيل أن يشـار الى وجوه الله بالجمع مما يدل على أن المعنى الغالب هو الاستعمـال الانسانى أى الوجه الانسانى . ومنها ٢٤ بلا ضمير ، ٤٨ بضمائر ملكية ١٧ مرة مخاطب ، ٣١ مرة غائب ، مرتين متكلم مما يدل على نسبة الوجه الى شخص . والاهم من ذلك كله انه من بين ٧٢ مرة لم يذكر وجه الله الا ١١ مرة فى حين ذكر وجه الانسان ٦١ مرة أى أن الاستعمال الغالب للانسان لا لله . ومن هذه المرات الاحدى عشرة ثلاث فقط تشـير الى وجه الله بمعنى حضور أو وجود أو حقيقة « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (٢ : ١١٥) ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (٥٥ : ٢٧) ، « لا اله الا هو ، كل شىء هالك الا وجهه » (٢٨ : ٨٨) ، أما المرات الثمانى فكلها بمعنى الغاية والهدف والنية والقصد وهو معنى الاتجاه الذى للفعل مثل « وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله » (٢ : ٢٧٢) ، « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » (١٣ : ٢٢) ، « ذلك خير للذين يريدون وجه الله » (٣٠ : ٣٨) ، « وما آتيتم من زكاة تريدون وجـه الله » (٣٠ : ٣٩) ، « انما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ : ٩) ، « وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى » (٩٢ : ٢٠) ، « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهـه » (٦ : ٥٢)

=

ذات مجردة من ناحية وصفات مشبهة من ناحية أخرى ، فالذات المتوحدة

=

« واصبر نفسك مع الدين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه » (١٨ : ٢٨) . أما الاستعمالات الانسانية الاخرى فانه تشير الى وجه أبى يوسف ثلاث مرات « اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم » (١٢ : ٩) ، « اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه أبى يأت بصيرا » (١٢ : ٩٣) ، « فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا » (١٢ : ٩٦) ، واما تشير الى وجه الرسول مأمورا بالتوجه الى القبلة (٧ مرات) ، « قد نرى تقلب وجهك فى السماء ، فلنولينك قبلة ترضاها » (٢ : ١٤٤) ، « فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢:١٤٤)، « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام » (٢ : ١٤٩) ، (٢ : ١٥٠) ، أو توجه نداء عاما بالتوجه والاستقامة فى الدين « فأقم وجهك للعين حنيفا » (٣٠ : ٣٠) ، « فأقم وجهك للدين القيم » (٣٠ : ٤٣) ، ويشير استعمال شائع الى وجه المؤمنين (١٥ مرة) من حيث اسلام الوجه لله « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » (٢:١١٢) ، (٤ : ١٢٥) ، (٣١ : ٢٢) ، « فان حاجوك فقل اسلمت وجهى لله » (٣ : ٢٠) ، أو التوجه لله « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا » (٦:٧٩) ، (٨٣:٢٤) والوجه الابيض يوم القيامة « يوم تبيض وجوه » (٣:١٠٦) ، (٣:١٠٧) ، أو الوجه النضر « وجوه يومئذ ناضرة » (٧٥:٢٢) أو الوجه المسفر « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة » (٨٠:٣٨) ، أو الوجه الخاشع « وجوه يومئذ خاشعة » (٨٨:٢) ، أو الوجه الناعم « وجوه يومئذ ناعمة » (٨٨:٨) أو الوجه فى الدنيا المتجه نحو القبلة « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (٢:١٤٤) ، (٢:١٥٠) ، « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » (٢:١٧٧) أو مسح الوجه فى الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » (٤:٤٣) ، (٥:٢٦) ، « فاغسلوا وجوهكم » (٥:٦) ، أو التوجه الى المسجد « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » (٧:٢٩) ، ولكن الاستعمال الاكثر شيوعا (٣٧ مرة) هو تعذيب الوجه فى الدنيا وفى الآخرة اى المعنى السلبى مثل الوجه المسود « واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم » (١٦:٥٨) ، (٤٣:١٧) ، (٣:١٠٦) ، (٣٩ : ٦٠) ، « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (٣:١٠٦) ، أو الوجه الباسر « ووجوه يومئذ باسرة ، تظن أن يفعل بها فاقرة » (٧٥:٢٤) ، أو الوجه الغابر « وجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة » (٨٠:٤٠) ، أو الوجه المعذب يوم القيامة « أفمن يتق بوجهه سوء العذاب يوم القيامة » (٣٩ : ٢٤) ، أو الوجه المشوى بالماء المغلى « وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل

=

معالصفات يمكنها أن ترفع التشبيه . الوجه صورة فنية تعنى ذات الله

=

يشوى الوجوه » (٢٩:١٨) ، أو الوجه المحروق بالنار « وتغشى وجوههم النار » (١٤ : ٥٠) ، (٢١ : ٣٩) ، (٢٣ : ١٠٤) ، (٢٧ : ٩٠) ، (٣٣ : ٦٦) ، (٥٤ : ٤٨) ، وكل ذلك يستحيل على الله . وليس المجاز ببعيد عن عديد من الاستعمالات مثل الوجه المنقلب « وان اصابته فتنة انقلب على وجهه » (١١:٢٢) ، أو الوجه المنكب « أفمن يمشى مكبا على وجهه اهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم » (٢٢:٦٧) ، أو الوجه المجعد رمزا لكبر السن « فأقبلت امرأته فى صرة فصكت وجهها وقالت عجــوز عقيم » (٢٩:٥١) ، أو الوجه المطيع « وعنت الوجــوه للحى القيــوم » (١١١:٢٠) ، أو الوجه الدال على الكفر والسيئات « تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر » (٧٢:٢٢) ، « فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا » (٢٧:٦٧) ، « من قبل أن نطمس وجوهــا » (٤٧:٤) أو ضرب الوجــوه « ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجــوههم وأدبارهم » (٥٠:٨) ، (٢٧:٤٧) ، فالوجه معطوف على الدبر ، أو الوجه المظلم « كأنما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما » (٢٧:١٠) ، أو الوجه الاعمى الابكم الاصم بلا حواس « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما » (٩٧:١٧) ، فأين هذا كله من أوجه الله ؟

أما بالنسبة للعين فقد لحظ الآمدى أنهــا هى عين الماء . وعنــد القاضى عبد الجبار العين هو العلم ، شرح الاصول ص ٢٢٧ ، مقــالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ، ص ٢٦٥ ـــ ٢٦٦ ، الحصون الحميدية ص ٢٨ ـــ ٢٩ ، وعند الجوينى « تجرى بأعيننا » أى الحفظ والرقابة ، الارشاد ص ١٥٧ ، كما تعنى العيون التى جرت فيها السفينة ، النظامية ص ٢٣ ـــ ٢٥ ، وعند البغدادى « ولتصنع على عينى » أى على رؤية منى ، اصــول الدين ص ١٠٩ ـــ ١١١ . وقد ورد اللفظ ومشتقاته فى القــرآن ٦٥ مرة منها ٢٨ مرة بمعنى عين الماء ، ٤ مرات « معين » صفة للماء وهــو ليس المعنى المقصود ، ٤ مرات بمعنى حور عين وهو ليس المعنى المقصود كذلك ، اى أكثر من النصف . وذكــر اللفظ ٣٣ مرة بمعنى العــين أى البصر منها فقط مرتين لله ، ٢٩ مرة للانسان مما يدل على أن استعمالها انسانى خالص . والمرتان هما « والقيت عليه محبة منى ولتصنــع على عينى » (٣٩:٢٠) ، « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » (٤٨:٥٢) ، وهما معنيان مجازيان يدلان على مدى القرب والمحبة والمودة كما هوالحال فىالامثال العامية «على عينى»،«فى عينى»، فالعين أغلى قيمة عند الانسانللقسمبها. أما الاستعمالات الانسانية فليس كلها بمعنى الابصار بل منها بمعنى الرضى فى قرة العين (٧ مرات) مثل « وقالت امرأة فرعون قرة عين لى ولك » (٩:٢٨) ، « فكلى واشربى وقرى عينا » (٢٦:١٩) ، « فرجعنــاك الى

=

أو الفعل الخالص الذى لا يهدف الى شىء خارجه أو الى بقاء الحــق .
واذا أمكن لأحد انكار الاعضاء فلا يمكنه انكار الوجه ، فالوجه له دلالة خاصة لانه المميز لفرد عن آخر . أما العين فهى ليست عضــو الرؤية الذى بالراس فى أعلى الوجه فهى اما عين الماء ، وفى هــذه الحــالة تكون فى حاجــة الى تأويل ثان واما العلم لما كانت العــين أداة للبصر والرؤية ومصدرا للمعرفة الحسية واما الحفظ والرقابة والعناية وهــو

أمك كى تقر عينها ولا تحزن » (٢٠:٤٠) ، « فرددناه الى أمه كى تقــر عينها ولا تحزن » (٢٨:١٣) ، « ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قــرة أعين » (٢٥:٧٤) ، « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » (٣٢:١٧) ، « ذلك أدنى أن تقر أعينهن » (٣٣:٥١) ، كما تكشف العين عن حــزن النفس وانفعالاتها (٣ مرات) مثل « ترى أعينهم تفيض مــن الدمــع » (٥:٨٣) ، « تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون » (٩:٩٢) ، « وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم » (١٢:٨٤) ، كما تعنى العين القصد والتطلع (٣ مرات) مثل « ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا » (١٨:٢٨) ، « لا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم » (١٥:٨٨) ، (١٥:٨٨) ، (٢٠:١٣١) ، كما يرتبط ادراك البصر بالحــالة النفسية اقلالا أو تعظيما مثل « ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمرا كان مفعولا » (٨:٤٤) ، « ولا أقول للذى تزدرى أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً » (١١ : ٣١) ، « واذ يريكموهم اذا التقيتم فى أعينــكم قليــلا » (٨ : ٤٤)، وقد تكون معرفة صائبة « يرونهم مثليهم رأى العين » (٣:١٣) ، « ثم لترونها عين اليقين » (١٠٢:٧) ، « قالوا فأتوا به على أعين النــاس لعلهم يشهدون » (٢١:٦١) ، أو نعمة « ألم نجعل له عينين ، ولســانا وشفتين » (٩٠:٨) ، أو لذة رؤية « وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين » (٤٣:٧١) ، أو جزاء « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين » (٥:٤٥) ، واذا كانت بعض المعانى ايجابية فان كثيرا منها سلبيــة (٨ مرات) مثل عدم القدرة على الرؤية والوقوع فريسة للسحر « فلما القوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم » (٧:١١٦) ، أو عدم الابصار بهــا والعمى « ولهم أعين لا يبصرون بها » (٧:١٧٩) ، (٧:١٩٥) ، أو انها تخفى الحق « يعلم خائنة الأعين » (٣٢:١٧) ، أو العمى التام « الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى » (١٨:١٠١) ، أو تكشف عن غشية الموت « تدور أعينهم كالذى يغشى عليه الموت » (٣٣:١٩) ، « ولو نشاء لطمسنا على أعينهم » (٣٦:٦٦) ، « فطمسنا اعينهم » (٥٤:٣٧) ، ولم يكن المعنى المجازى غائبا مثل عين الشمس « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدهــا تغرب فى عين حمئة » (١٨:٨٦) ، فأين هذا كله من عين الله ؟ .

العلم العملى وكما هو واضح فى الامثال العامية . وهى كلها تعبيرات انسانية كما يدل على ذلك العرف فى الحلف بالرأس والتغنى بالوجه والحفظ فى العين .

(ب) **آيات اليد واليمين والاصبع** . وهى آيات الأطراف بعد الرأس وقبل الجسم . ولا تعنى اليد عضو الجسم بل القدرة والقوة وهى من الصفات التى أفاض فيها القدماء(٥٥١) . اليد مجرد صورة فنية تعبر عن

---

(٥٥١) لقد وصل التشبيه الى حد اثبات الصفة باللغة الاصلية وليس باللغة الفارسية . وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله يدان مقالات جـ ١ ، ص ٢٦١ ، ص ٣٢٠ ، الابانة ص ٩ ، ص ٣٥ — ٣٩ . الانصاف ص ٣٤ . وعند المشبهة يدا الله جارحتان وعضوان فيهما كف وأصابع ، أصول الدين ص ١١٠ — ١١٢ ، غاية المرام ص ١٣٩ — ١٤٠ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٨ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، وعند القلانسى اليدان ليست صفتين بل صفة واحدة . اثبتهما الاشعرى ، فاليد لديه صفة زائدة على الذات ، المواقف ص ٢٩٨ ، وعند الجبائى وبعض المعتزلة اليد تعنى النعمة أو أنها مجرد صلة فخلق آدم باليدين اى مجرد خلقه . وهذا معقول لغويا من حيث التصوير ولا يتطلب ذلك تفسير كل كلمة بمعنى مستقل بدعوى التخصيص ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٦٦ ، ص ٢٨٨ . وقد استعمل لفظ « يد » فى القرآن ١٢٠ مرة منها ٢١ مرة مفردا ، ٣٤ مثنى ، ٦٥ جمعا اى أن الغالب هو الجمع ولا يُعقل أن يكون لله أيادى بالمعنى الحرفى والا كانت صورة آلهة قدماء الهند أو صورة التنين والوحش الاسطورى . لم تضف لله الا ١٦ مرة فى حين أن باقى الاضافات أى ١٠٤ مرات للانسان مما يدل على أنها معنى انسانى خالص . وهذه المرات القليلة التى أضيفت الى الله كلها استعمالات مجازية تفيد صفات الفضل « قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (٣:٧٣) ، (٥٧:٢٩) ، والكرم ضد البخل والتقتير « قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (٥:٦٤) ، والخير « بيدك الخير انك على كل شىء قدير » (٣:٢٦) ، ومالك كل شىء واليد صورة للملكية « قل من بيده ملكوت كل شىء وهو يجير ولا يجار عليه » (٢٣:٨٨) ، « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون » (٣٦:٨٣) ، « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير » (٦٧:١) ، والقدرة والسيطرة والهيمنة والاحتواء « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » (٤٨:١٠) ، =

الارادة ومعانى القوة والقدرة والعلو والقهر والاستيلاء والاحتواء والتنزيه

=

فهو المبدأ الذى يضم الافعال الانسانية ويكون أساسا نظريا لها . وهو الرحيم « وهو الذى يرســل الرياح بشرا بين يدى رحمتــه » (٥٧:٧) ، (٤٨:٢٥) ، (٦٣:٢٧) ، وهو الذى يعذب « ان هو الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد » (٤٦:٣٤) ، وهو الخالق ، وصورة الخلق الصنع باليدين « قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » (٧٥:٣٨) ، « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » (٧١:٣٦) وانه لشرف للانسان وللحياة أن يخلقهما الله باليدين ، وأن يكونا من صنعه . ويظهر الاشتراك فى الاسم بين يدى الله ويدى الرسول مما يدل على الاستعمال المجازى فى الله « يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » (١:٤٩) ، أما الاستعمالات الانسانية الاخرى والتى تبلغ ١٠٤ مرة ، منها فقط ٣٠ مرة حقيقة مثل القتل باليد والبطش بها أو ضمها وادخالها فى الجيب أو اخراجها أو نزعها أو الاغتراف بها أو اليد كعضو للمسح به فى الوضــوء أو لقطعة فى العقاب ولكن الغالب هو الاستعمــال المجازى (٧٤ مرة) وأكثرها « مصدقا لما بين يديه » أى للكتب السماوية السابقة (١٢ مرة) ، « معقبات من بين يديه » (١٩ مرة) أو « ما قدمت يداه » ، (١٣ مرة) . والباقى يشبه به الله مثل اعطاء الجزية عن يد أى كرها « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢٩:٩) أو اليد المغلولة رمزا للبخل والتقتير أو الذى بيده عقدة النكاح أى ولى الامر ، أو العض على اليدين تعبيرا عن الندم أو الكسب بالايدى تعبيرا عن الفعل الحر والمسؤولية الفردية أو كف الايدى تعبيرا عن منع الاذى أو أولوا الايدى تعبيرا عن الكرم والقوة أو التحذير من ايقاع النفس فى الهلاك « ولا تلقو بأيديكم الى التهلكــة » (١٩٥:٢) أو اتقاء ما بين الايدى وما خلفها تعبيرا عــن ميدان الفعــل أو بسط اليد تعبيرا عن الكرم والفعل أو سقط اليد تعبيرا عن العجز والمباغتة، « ولما سقط فى أيديهم » (١٤٩:٧) أو قبض اليد تعبيرا عن القوة والصلابة فى المعارضة « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقبضون أيديهــم » (٦٧:٩) ، أو وضــع اليد على الفم رفضا للكلام أو الســماع أو الحــوار « جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم فى أفواههم » (٩:١٤) ، أو كلام اليد شهادة على الانسان « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (٢٤:٢٤) ، « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم » (٣٦ : ٦٥) ، ومع أن بعض الاستعمالات الانسانية ايجابى مثل النــور الذى يسعى بين أيــدى المؤمنين « نورهم يسعى بين أيديهم وبايمانهم » (٦٦ : ٨) ، (٥٧ : ١٢) ، أو البيعــة لله وللمؤمنين باليد الا أن أكثــر الاسعمالات لليد سلبا (مرة) مثل الكره ، والقتل ، والبطش ، والبخل ،

=

أما اليمين فلا تعنى أيضا طرف الجسم بل القدرة والاتقان فى العمل والحفظ للافضل والامساك . فاليمين أفضل فى العمل من الشمال على ما هو وارد فى الشعر العربى(٥٥٢) . أما الاصبع فانه ليس لفظا شرعيا يضاف الى

=

واللعن « تبت يدا أبى لهب وتب » (١١١ : ١) ، والذنب ، والظلم ، والعـذاب ، والنـدم فى العض على اليدين أو الفسـاد « ظهر الفسـاد فى البر والبحر بمـا كسبت أيدى الناس » (٣٠ : ٤١) ، والتخـريب « يخربون بيوتهم بأيديهم » (٥٩ : ٢) ، والهـلاك ، والتقطيع ، والمصائب « وما أصـابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٤٢ : ٣٠) والكـذب « فويل للذين يكذبون الكتاب بأيديهم » (٢ : ٧٩) ، والسيئات « وان تصبهم سيئـة بما قدمت أيديهم » (٤٢ : ٤٨) ، فأين ذلك كله من يـد الله ؟

(٥٥٢) أما لفظ « اليمين » فقد ذكر فى القرآن ٢٤ مرة اثنتان منها فقط لله ، ٢٢ مرة للانسـان ! الاولى « ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين » (٦٩ : ٤٥) ، والثانيـة « والسـموات مطويات بيمينه سبحانه وتعـالى عما يشركون » (٣٩ : ٦٧) ، وكلاهمـا يفيدان الفعل والاتقان باليمين دون الشـمال كما هو معروف فى العرف اللغـوى وهو ما تؤكده الاستعمـالات الانسانية الاخرى (٦ مررات) مثل « فراغ عليهم ضربا باليمين » (٣٧ : ٩٣) ، « وما تلك بيمينك ياموسى ، قال هى عصـاى » (٢٠ : ١٧) ، « والق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا » (٢٠ : ٦٩) ، « وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليه » (٣٣ : ٥٠) ، « ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك » والمعنيان الاخـيران مجازيان أى ما يدخل فى الاهل والاسرة والعشيرة . وقد يفيد اليمين أيضا معنى الايمـان والخير والصـلاح والنجاة فى مقابل الشمال ، (١٠ مرات)، وهـو المعنى المجازى أيضـا فى الامثال العـامية مثل « وأصحـاب اليمين ، ما أصحاب اليمين ، فى سـدر مخضـوض » (٥٦ : ٢٧) ، « لاصحاب اليمين ، ثلة من الاولين وثلـة من الآخـرين » (٥٦ : ٣٨) فالمتأخرون لا يقلون عن المتقـدمين فى الايمان . هم البقية الصالحة من كل جيل وطليعـة كل عصر ، « وأما من كان من أصحاب اليمين ، فسـلام لك من أصحـاب اليمين » (٥٦ : ٩٠ — ٩١) ، « كل نفس بما كسـبت رهينة الا أصحاب اليمين » (٧٤ : ٣٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينـه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه » (٦٩ : ١٩) ، « فأما من أوتى كتابه بيمينـه فسـوف يحاسب حسـابا يسيرا » (٨٤ : ٧) . وقد يفيد معنى اليمين الاتجـاه الى اليمين فى مقـابل الشمال دون رمز بل الحركة الفعـلية (٦ مرات) مثل « يتفيئوا ظلاله عن اليمين والشـمائل سجدا لله وهم

=

الله(٥٥٣) . أما ألفاظ الكف والانامل فهى ليست الفاظا شرعية فى أصل الوحى وأقصاها روايات تقوى وتضعف ، وأصل العقائد فى الوحى ، ادن أن السنة تبيين عملى لأوجه التطبيق وليست مصدرا لعقائد نظرية (٥٥٤) .

(ج) آيات الجنب والساق والقدم . وهى الآيات التى تشير الى جذع البدن والاطراف السفلى . ولا يعنى الجنب جنب البدن بل أمر الله ونهيه ، فالجنب صلب البدن والذى عليه يرتكن(٥٥٥) . أما الساق والقدم

=

داخرون » (١٦ : ٤٨) ، « وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين » (١٨ : ١٧) ، « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال »(١٨ : ١٨) ، « لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال » (٣٤ : ١٥) ، « قالوا انكم كنتم تأتوننا عن اليمين » (٣٧ : ٢٨) ، « اذا يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد » (٥٠ : ٢٧) ، « عن اليمين وعن الشمال عزين » (٧٠ : ٣٧).

(٥٥٣) لم يذكر « الاصبع » فى القرآن الا مرتين فى صيغة الجمع للاشارة الى أصابع الانسان التى يضعها الكفار فى آذانهم لعدم سماع الحق وهى « يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق » (٢ : ١٩) ، « وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم فى آذانهم » (٧١ : ٧) .

(٥٥٤) أما لفظ « الكف » فلم يذكر الا مرتين فى القرآن فى صيغتى المثنى للانسان فى حالات سلبية خالصة اما للخداع « لا يستجيبون لهم بشىء الا كباسط كفيه الى الماء » (١٣ : ١٤) ، أو للحسرة « وأحيط بثمره فأصبح يقلبكفيه على ما أنفق منها » (١٨ : ٤٢) . أما لفظ « الانامل » فقد ورد مرة واحدة فى القرآن للانسان وبمعنى سلبى يعنى الغيظ « واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ » (٣ : ١١٩) ، الملل جـ ٢ ، ص ٧ — ٨ ، بحر الكلام ص ١٩ — ٢٢ ، المواقف ص ٢٩٨ ، الحصون الحميدية ص ٢٦ — ٢٨ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٥٥٥) التحقيق التام ص ٩٥ ، المواقف ص ٢٩٨ ، غاية المرام ص ١٤١ ، شرح الاصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الارشاد ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وقد ذكر اللفظ كاسم فى القرآن ثمان مرات ، ٣ مرات مفردا ، ٥ مرات جمعا ، والجمع لا يطلق على الله . والمفرد منها واحد فقط لله « أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » (٣٩ : ٥٦)

=

فانهما ليسا لفظين شرعيين فى أصل الوحى يطلقان على « الله »(٥٥٦) .

=
اى الامر والنهى ، والاستعمالان الاخران للانسان « والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل » (٤ : ٣٦) بمعنى المجاورة ، « وقالت لاخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون » (٢٨ : ١١) ، والاستعمالات الست الاخرى بمعنى جنب الجسم للاتكاء عليه فى الدعاءين « واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما » (١٠ : ١٢) ، (٣٢ : ١٦) ، أو لذكر الله « فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماوقعودا وعلى جنوبكم » (٤ : ١٠٣) (٣ : ١٩١) ، أو جنوب الحيوانات للطعام « فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر » (٢٢ : ٣٦) ، أما الفعل « جنب » ومشتقاته فانه استعمل ١٢ مرة بنفس المعنى وكذلك ظرف المكان جانب ٩ مرات بنفس المعنى أى المجاورة فى المكان وهو ما يستحيل على الله .

(٥٥٦) شرح الاصول ص ٢٢٩ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٠ ، الارشاد ص ١٥٩ ، بحر الكلام ص ٢١ ، أما لفظ « الساق » فقد ذكر فى القرآن ثلاث مرات بمعنى الساق الانسانى يوم القيامة مثل « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » (٦٨ : ٤٢) ، « والتفت الساق بالساق ، الى ربك يومئذ المساق » (٧٥ : ٢٩) ، وهى معانى سلبية تستعمل فى نطاق الكفر وعدم الايمان والعذاب يوم القيامة ، ومرة واحدة مثنى للاغراء الدنيوى « فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها » (٢٧ : ٤٤) . وباقى المشتقات مثل الساق والسوق كلها استعمالات انسانية صرفة . أما بالنسبة للفظ القدم فقد ذكر ثمان مرات فى القرآن الكريم وكلها معان انسانية مجازية بمعنى قدم الصدق « وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم » (١٠ : ٢) ، أو تثبيت الاقدام « ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها » (١٦ : ٩٤) ، « وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام » (٨ : ١١) ،، « ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم » (٤٧ : ٧) ، « ربنا افرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا » (٢ : ٢٥٠) ، « ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا » (٣ : ١٤٧) ، أو بالمعنى السلبى بمعنى الاخذ بالاقدام للعذاب « يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والاقدام » (٥٥ : ٤١) ، أو الهرس بالاقدام « أرنا اللذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا » (٤١ : ٢٩) ، التحقيق التام ص ٩٥ ، الملل جـ ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل جـ ٢ ، أصول الدين ص ٧٨ — ٧٦ ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، غاية المرام ص ١٤١ ،بحر الكلام ص ٢٢ ويذكر القاضى عبد الجبار أن
=

وغالبها الفاظ رواية لا تكون أصلا فى العقائد نظرا لضعف الرواية ومهمتها انعملية لا النظرية . وقد انتشرت هذه الروايات فى الدين الشعبى لما فيها من خيال فنى خصب يؤثر على العامة فى تصوراتها لله(٥٥٧) .

(د) **آيات النفس** • ولو أن النفس ليست من صفات التشبيه الا أنها تشير ايضا الى أبعاض الانسان ، تخبر عنه لا عن شىء غيره ، تشير الى الذات ، وتميل الى الهوية . بل ان نسبة الحواس الخمس له وجعله مدركا للعالم انما كان القصد منها الاشارة الى وعيه بالاشياء فى مقابل ذكر الاشياء له ، فيكون شعورا فى مقابل الاشياء وتكون اشياء فى مقابل الشعور(٥٥٨) . لا سبيل اذن لتجاوز التشبيه الا بالتنزيه والتخلى

=
القدم لا يعنى أسفل الساق بل هو مجاز مما يدفع شدتها ويسكن هياجها ، فالمراد به الشدة مثل من يقول قامت العرب على ساقها أى شدة الامر وأهوال القيامة أى الامر العظيم الصعب . شرح الاصول ص ٢٢٩ .

(٥٥٧) كثير من هذه الصفات الخبرية تعتمد على الاحاديث وليس على الآيات منها بالنسبة لليد « أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » أو « أن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » أو « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . وبالنسبة للاصابع أو « كفه على كتفى حتى وجدت برد أنامله فى صدرى » ، « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » ، « كلتا يديه يمين » ، « يمين الرحمن » ، الابانة ص ٣٥ — ٣٧ ،النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، جـ ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التحقيق التام ص ٩٥ ، وبالنسبة للقدم ، « فيضع الجبار قدمه فى النار » ، « أن جهنم لا تمتلأ حتى يضع فيها قدمه » ، الملل جـ ٢ ، ص ٧ — ٨ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٨ ، أصول الدين ص ٧٥ — ٧٦ ، التحقيق التام ص ٩٥ .

(٥٥٨) يجوز أن يقال بأن لله نفس عند أهل السنة والجماعة بمعنى الذات والوجود وكما هو فى آيات النفس ، بحر الكلام ص ١٨ — ١٩ ، والذات هو الوصف الاول للانسان ، أصول الدين ص ٨٨ . وفى الفارسية خدا الله وخودى الذات ، أصول الدين ص ٧٢ ، السنوسية ص ٢ — ١ ، كفاية العوام ص ٣٧ — ٣٩ ، ٣٣ — ٣٤ الباجورى ص
=

عن التفسير الحرفى للنصوص الى التفسير المجازى لها وهـو أقرب الى

=

٤ ، الحصـون ص ١٤ ، الجوهرة ، التحقيق ص ٨٤ — ٨٥ ، الارشاد ص ٣٣ — ٣٤ . وقد ذكـر لفظ « نفس » فى القرآن ٢٩٥ مرة كلها للانسان باستثنـاء ٦ مرات فقط لله ، وبالتـالى فهو وصف انسانى وليس وصفا الهيـا . مرتان منهـا للتوكيد « ويحذرهم الله نفسه » (٣ : ٢٨) ، (٣ : ٣٠) ، وهـو مشروع فى اللغة ، ومرتان لبيـان أن الله هـو المبدأ وأن شخصـه هو المبدأ دفعـا نحو التنزيه وابتعـادا من التشبيه مثل « قل لله كتب على نفسه الرحمة » (٦ : ١٢) ، « فقل سلام عليكم كتب ربـكم على نفسه الرحمـة » (٦ : ٥٤) ، ومرة واحدة كمـوطن العلم كمـا أن نفس الانسـان موطن لعلمه « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسـك انك أنت علام الغيوب » (٥ : ١١٦) ، ومرة للتعبير عن درجة القرب وكمـا هو معروف فى الامثال العـامية والاغانى الشعبية ، « ثم جئت على قـدر يا موسى ، واصطنعتك لنفسى » (٢٠ : ٤١) . أما الاستعمـالات الانسانية الاعم والاغلب فأكثر الاستعمالات شيوعا ظـلم الانسـان لنفسه (٣٢ مرة) ثم تحريم قتل النفس التى حرم الله ا بالحق (١٦ مرة) ثم كسب النفس لاعمالها (١٢ مرة) والمعانى المشابهة مثـل تكليف النفس حسب طاقاتهـا (٧ مرات) ، وتقديم النفس لما يزكيهـا (٦ مرات) وشـهادة النفس على نفسـها (٩ مرات) وجهـاد النفس (١١ مرة) وجزاء النفس طبقاً لاعمـالها (٦ مرات) ثم موتهـا باذن الله (٨ مرات) وخلقهـا من نفس واحـدة (٦ مـرات) . أما باقى الاستعمالات فانها متفـاوتة بين قوى النفس النظرية وقواها العملية . فالنفس تخفى وتعلن ، تبطن وتظهر ، تعلم وتجهل ، تظن وتتيقن ، تتفكر فى نفسـها وفى العـالم ، تبصر وتعقل . وهى قوة لغوية للحديث والقول والكلام والجـدال والقراءة والتعليم . كما أنهـا بواعث ودوافع وحاجات، ترضى وتغضب ، تضـيق وتفرح توسوس وتوجس ، وتسـول وتدفع ، لذلك فهو اما أمارة بالسـوء أو لوامة أو مطمئنة ، يدفعهـا الهوى وتنتابها الحسرة ويهديها الايمـان . وهى مسؤولة عن أفعالها ، لا تجزى نفس عن نفس شيئـا طبقا لقدراتها فلا تكليف بمـا لا يطاق ، وتوفى كل نفس ما كسبت ، ترى ما عملته محضرا أمامهـا دون أن تظلم شيئـا . كل نفس بصيرة على نفسـها ، شاهدة على نفسـها ، تبلى فى الحيـاة وتمتحن حتى تجتاز العقبة فتكون من الفائزين . خلقت من نفس واحدة فى البداية ، وخلق منها زوجهـا ، لا تموت الا بالحق ، فالنفس بالنفس ، عليهـا حافظ وتموت بأجلهـا . اذا خادعت وكذبت وأسرفت وبخلت وشحت وكنز وأسرفت ومكرت وتخاذلت وسفهت وفتنت وضلت واختانت

=

قواعد اللغة . ليس التشبيه هو الحق والتنزيه هو الضلال فسلاح التكفير هو سلاح ضد الخصوم(٥٥٩) . ويتم تجاوز التشبيه الى التنزيه عن طريق ابطال التشبيه لغويا وفهم دوافعه نفسيا واجتماعيا سياسيا وهى الدوافع التى يشارك فيها التشبيه التجسيم . فالفرق بينهما فى الدرجة لا فى النوع . والتنزيه هو القادر على جذب التشبيه اليه بعيدا عن التجسيم عن طريق النفى اذ لا يكفى اطلاق القرآن أو التوقف أو نفى الكيفية(٥٦٠) . وفى هذه الحالة قد لا يفترق التشبيه عن التنزيه الا قليلا نظرا لحرص التشبيه على التفسير الحرفى للنصوص دون الوقوع فى التجسيم ، كذلك كانت فرق أهل السنة بين التشبيه والتنزيه(٥٦١) .

ولا يرجع التشبيه الى أثر خارجى فى دوافعه بل قد ترجع بعض

=
وبغت خسرت أعمالها . واذا انفقت وجاهدت ونصرت واشترت نفسها بالحق ، وتزكت وشكرت وذكرت فازت بالخير . فأين ذلك كله من نفس الله ؟

(٥٥٩) الابانة ص ٣٥ — ٣٩ .

(٥٦٠) قال ابن الهيصم ان الذى أطلقه المشبهة على الله من الهيئة والصورة والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم وانه استوى على عرشه وانه يجىء يوم القيامة لمحاسبة الخلق . الملل ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ . وقد نسب جماعة من المعتزلة التشبيه الى أحمد بن حنبل واسحق ابن راهوية ويحيى بن معين وهذا خطأ فانهم منزهون فى اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل ، ولكنهم لا يتكلمون فى المتشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شىء ، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه ، اعتقادات فرق ص ٦٦ ، ومذهب أهل الحق أن الله لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ، فليس البارى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا فى مكان ولا فى زمان ولا قابل للاعراض ولا محلا للحوادث . التمهيد ص ١٠٣ .

(٥٦١) من المرجئة من قال بالتنزيه مثل المعتزلة ومنهم من قال بالتشبيه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٤ .

صوره الفنية الى البيئة الشعبية فى خيالها وأساطيرها . وفى الخيال الشعبى يصعب التمييز بين ما هو محلى وما هو وارد لانه مصب لكل شيء بابداع ذاتى خاص(٥٦٢) . انما التشبيه خطأ فى تفسير النصوص ، ووقوع فى التفسير الحرفى حيث يصح المجاز . التشبيه تجاوز الحرف الى الشيء ، وانتقاله من مستوى اللغة الى مستوى الطبيعة ، ومرور من المعرفة الى الوجود . فالمؤله ليس مجرد حالة شعورية يمكن التعبير عنها على درجات متفاوتة من التنزيه بالقوالب العقلية بل هو جسم وان لم يكن بذى جسم ، وصورة وان لم يكن بذى صورة . فالحروف الاربعة مثلا الله ليست مجرد كلمة بل هو شيء حى . الالف موضع القدم والهاء العورة(٥٦٣) . ومعروف فى تاريخ الاديان تشخيص الكلمة ، فالمسيح ليس كلمة Logos بل هو كلمة مشخصة فى بدن . التشبيه اذن بهذا المعنى عود الى التجسيم الاول ولكن كرد فعل متأخر على التنزيه وانكار الصفات تجنبا لأى تشابه بين المؤله والانسان أو كاقلال من التجسيم الذى كان أقرب الى التأليه (٥٦٤) .

---

(٥٦٢) يرد ابن حزم التشبيه الى اثر خارجى من اليهود ، « ولقد كان التشبيه صرفا خالصا فى اليهود لا فى كلهم بل فى القرايين منهم اذ وجدوا فى التورية الفاظا كثيرة تدل على ذلك » الملل ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، « وأكثرها مقتبس من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه » ، الملل ج ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٦٣) عند المغيرة بن سعيد الالف موضع قدمه لاعوجاجها والهاء عورته لاستدارتها ، مقالات ج ١ ص ٧٢ .

(٥٦٤) من الناحية التاريخية بدأت عملية التاليه والتجسيم أولا فانبرى لهما التنزيه ثانيا ثم حدث رد فعل على التشبيه ثالثا . فالتشبيه وسط بين التجسيم والتنزيه ، وردة عن التنزيه ، وعود الى التجسيم . وفى ذلك يقول الشهرستانى « أما الشيعة فى هذه الشريعة فقد وقعوا فى غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق » ، ويقول أيضا « ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت فى الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت

=

لذلك لا يلغى التوقف فى التأويل المشكلة ولا يحلها أساسا . التوقف موقف تكتيكى عملى حذر وليس طرحا نظريا . أما التفويض وقول « الله أعلم » فانه معارض بقراءة « والراسخون فى العلم » اذا كانت الفصلة بعدها . كما أنه خوف وجبن وارجاء . وهو اتباع لسلف الامة ينتهى الى التقليد ، وايمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم(٥٦٥) ، ولا يمكن الاعتماد على سلطة النقل وسلطة الاجماع فذلك ايضا تقليد بدعوى الاتباع دون الابتداع . وترك التعرض اسوة بالرسول ينفى حاجات العصر المتجددة ويغفل مقاصده النظرية واتجاهاته فى الفهم . فحل القضية فى التأويل ، فانها تدخل ايضا فى موضوع النقل والعقل لانها أخبار لا تثبت الا بالسمع دون العقل(٥٦٦) . هى مجموع الصفات الخبرية التى يؤدى اثباتها الى الوقوع فى التشبيه(٥٦٧) . لا يوجد دليل على صفات التشبيه الا من

= فى التشبيه » . الملل جـ ١ ص ٣٥ — ١٣٨ ، ويرى ابن حزم أن السلف من أصحاب الحديث لمارأوا توغل المعتزلة فى التأويل قد أدى الى نفى الصفات وخلق القرآن والخروج على مذهب أهل السنة والجماعة فى المتشابهات دعوا الى الايمان بالكتاب والسنة ورفض التأويل والايمان بظواهر النصوص اعتمادا على حجتين : أ — تحريم التأويل « وأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » . ب — التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول فى الصفات بالظن غير جائز . ويمكن الرد عليهما بأن اعادة القراءة والوقوف بعد « والراسخون فى العلم » ، وبأن ظواهر النصوص أيضا ظنية . الملل جـ ٢ ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٥٦٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم .

(٥٦٦) أنظر الفصل الثامن : العقل والنقل .

(٥٦٧) يقول الشهرستانى « فبلغ بعض السلف اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات الحادثات ، ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا به ، لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر فى التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف » الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٨ ، النظامية ص ٢٣ — ٢٥ ، الارشاد ص ١٥٥ — ١٥٦ .

المنقول ، ولا يوجد عليها دليل من المعقول وبالتالى لا يمكن أن تكون أصلا من أصول الدين طبقا لنظرية العلم . فالحجج النقلية مهما تضافرت على شيء فانها تظل ظنية ولا تتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة . فمدلولات النقل مرتبطة بالوضع اللغوى والعرف الاصطلاحي والصحة التاريخية اذا كان النص رواية . لا سبيل الى الاحتراز من التشبيه اذن الا بآيات السلوب وفى مقدمتها « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . النفى قبل الاثبات ، النفى للتنزيه والاثبات للتقريب الى الافهام وليس لاثبات الصفات والا وقعنا من جديد فى مخاطر التشبيه وربما التجسيم .

واذا كان التجسيم الاول قد نشأ رد فعل على الهزيمة وكرغبة فى تخليد الزعيم لدرجة التأليه حرصا على الحق الضائع واثباته على الاقل فى الخيال كامتداد طبيعى للعقل فان التشبيه هذه المرة يحدث نتيجة للرغبة فى المحافظة على المعانى الحرفية للنصوص وتفسيرها تفسيرا ماديا شخصيا وعدم معرفة بدور الصورة الذهنية كأحد وسائل التعبير(٥٦٨) . فاذا كان التجسيم نتيجة لوضع سياسى ورد فعل على الهزيمة فان التشبيه خطأ فى نظرية التفسير وفى فهم طبيعة اللغة ورفض أى عمل عقلى أو حضارى على النص(٥٦٩) . لذلك كانت الحجج المقدمة حججا نقلية خالصة

---

(٥٦٨) المجسمة غالبا من الشيعة ، والمشبهة من أهل السنة . وبالتالى يلتقى الطرفان المتعارضان بالرغم من اختلاف الدوافع . فالكرامية تعتبر من الصفاتية الى أنها تنتهى الا التجسيم والتشبيه ، الملل جـ ٢ ، ص ١١ .

(٥٦٩) يقول أصحاب الحديث انهم لا يقولون الا ما قاله الله والرسول ، اطلاق اليد والعين والوجه خبرا لان الله أطلق ذلك . مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٥ — ٢٢٦ ، وأثبت الاشعرى اليدين والوجه صفات خبرية لان السمع قد ورد بها ويجب الاقرار به كما ورد واتباع طريقة السلف من ترك التأويل ، الملل جـ ١ ، ص ١٥٣ ، ويهاجم الاشعرى التأويل قائلا « ان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من اسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح برهانا ، ولا نقلوه عن الرسول ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا الروايات »

=

مفسرة تفسيرا حرفيا دون أى تدخل من جانب العقل . وقد يكون الدافع على ترك السلف للتأويل ليس استبعادا للسؤال النظرى بل لانهم كانوا مشغولين بالفتوح وتحرير البشر ، والدعوة للدين الجديد ، وتحقيق الرسالة أى اثبات الصفات عمليا عن طريق تحقيقها بالفعل . لم يكن السؤال النظرى مطروحا ثم استبعدوه . لم يطرح السؤال نظريا الا بعد توقف الفتوح ، فالنظر تعويض عن العمل . واذا كنا الآن فى ظرف مشابه لتحرير الارض فهل يظل السؤال مطروحا نظريا أم يتحقق عمليا ؟ (٥٧٠) .

(د) ايجابيات التشبيه : وبالرغم من التشبيه وجزع النفس منه ، وصدمه للعقل ، واستنكاف الشعور منه الا أنه يكشف عن عدة حقائق منها :

١ — يستحيل التعبير عن عواطف التأليه الا باللغة الانسانية . ولما كانت اللغة الانسانية بطبيعتها مستقاة من حياة الانسان فاستعمالها يؤدى حتما الى التشبيه ، والتعبير عن كل شىء بلغة الانسان . ومن ثم لا يمكن الحديث عن المؤله الا بالحديث عن الانسان المؤله المدفوع الى اقصى حد له ، وكأنه لا يمكن الحديث عن الموضوع دون الحديث عن الذات فموضوع التأليه والذات المؤلهة واحد .

= الابانة ص ٦ — ٧ ، ويقول ابن حزم « واما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والاتيان والفوقية وغير ذلك فأجريها على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام وهذا ما ورد فى الاخبار » .. الملل جـ ٢ ، ص ٧ — ٨ .

(٥٧٠) سئل أبو بكر الزاهد عن المعرفة فقال : المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك من التعطيل والتشبيه . وقيل لابى الحسن البوشنجى : ما التوحيد ؟ قال : أن تعلم أنه غير مشبهة بالذوات ولا بنفى الصفات ، الانصاف ص ٣٢ — ٣٣ . الشعور اذن عملية اتجاه بين تيارين ، التشبيه والتعطيل وهو طريق التنزيه النظرى والفاعلية العملية . ولما كان التنزيه النظرى لا يتوقف ، فالذهن لا حدود له ، فان الفاعلية العملية اذا توقفت تحولت الى تجسيم أو تشبيه .

٢ — لا يمكن التعبير عن المؤله بأسلوب مجرد خالص كما هو الحال فى الرياضيات بل بأسلوب التشبيه والاستعارة والكناية أى بلغة الصورة الفنية . وبالرغم من تجاوز التشبيه ، خاصة فى التجسيم ، من اللغة الى الشىء ، الا أن الصورة هى الاسلوب المعبر عن عواطف التأليه ، لا لان الصورة أقرب الى العامة وأسهل على فهمها بل لانها حقيقة تعبر عن وجود حقيقى ، فاللغة تحيل الى الشىء ، والتصور الى الوجود ، وهو نوع من الانطولوجيا الشعبية البدائية قبل الاحكام النظرى المتقدم لحضارات الذهن .

٣ — ليس التأليه موضوعا مجردا خالصا بل هو شىء يوصف ويلمس ، شىء موجود بالفعل وليس مجرد موضوع عقلى . لا يوجد فى التشبيه مشكلة كيفية الخروج من عالم الاذهان الى عالم الاعيان كما هو الحال فى التنزيه لان المؤله موجود من قبل فى العالم فى صورة حسية مرئية . لا يوجد المؤله كلما بعدنا عن العالم بل يوجد كلما قربنا منه . فالمؤله هو العالم الضائع والتعويض عنه بالعالم الممسوك .

(هـ) **مخاطر التشبيه** . ولكن من ناحية أخرى يمثل التشبيه عدة مخاطر أهمها :

١ — التشبيه اسقاط من الذات على الموضوع ولكنه اسقاط من أسفل الى أعلى . يرى الانسان فى موضوع التأليه ذاتا تشبه ذاته ، ويرى فيها صورته الخالصة ظانا أنها صورة موضوعية لوجود موضوعى . يرى فيها مشاكله الخاصة ظانا أنها مشاكل موضوعية كمن ينظر الى السحب فيجد فيها صورا وأشكالا لما تعود أن يراه فى حياته على ما هو معروف فى التجارب النفسية للكشف عن مكونات الشخصية وسماتها . وبالتالى يمكن القول « أن الذات خلق الموضوع على صورته ومثاله » . التشبيه اعدام للموضوع وتحويل الذات نفسها وقسمتها الى ذات وموضوع ، وبالتالى خروج الموضوع من الذات .

٢ — فى التشبيه يتحول الكلام الى شخص ، وتتحول اللغة من نطاق الفكر الى نطاق الشخص فى حين أن اللغة حامل للفكر ، والفكر

مستقل عن الاشخاص . التشبيه خطأ فى استعمال اللغة وفى معرفة وظيفتها ، وخلط بين مستويات اللفظ والمعنى والشىء . وبالرغم من أهمية ظهور المادة فى التشبيه الا انها تظهر فى غير موضعها . فموضع المادة فى اللغة وفى الصورة وفى الشخص وفى الشعور وفى الفكر مع أن المادة صورة مصغرة ومحدودة للواقع العريض ، مادة من خلال تجربة معاشة تكشف عن العالم وتحيل اليه . التشبيه خطأ فى نظرية اللغة وعدم دراية بوظيفتها فى التعبير ، وخلط بين أنواع الخطاب التقريرى منه والانشائى ، فأسلوب الوحى لا يهدف الى اثبات شىء مادى بل يستعمل الصورة الفنية للتأثير النفسى من أجل اعطاء تصورات للعالم وبواعث للسلوك .

٣ — يؤدى التشبيه الى الوقوع فى الخرافة بعد زحزحة العقل وفقدان سلطانه ، والاعتماد على الخيال ، وتحويل الموضوعات من الوضوح والبداهة الى نطاق السر والمجهول . وأسلوب التشبيه ليس أسلوبا علميا للتعبير عن مضمون العلم . استعمله القدماء لانه متفق مع منهج العلم فى عصرهم وهو التأمل أو السحر ومع موضوعات العلم حينذاك مثل العالم والكون وغيرها من الموضوعات الكونية العامة . ويمكن وصف اسلوب التشبيه على النحو الآتى :

(أ) يستبدل التشبيه بالشىء غيره . فبدلا من الحديث عن الشىء يتحدث عن الصورة ، ويغرق فى وصف الصورة ، ويناضل من أجل الصورة . والصورة شىء ، والشىء شىء آخر . التشبيه معركة فى الهواء تحدث فى الخيال مع طواحين الهواء .

(ب) التشبيه فكر وصفى خالص ، يصف الشىء من الخارج ، وليس فكرا تحليليا أو يقوم على التجريب لكشف جديد . هو أقرب الى تحصيل الحاصل وتكرار الذات لما تعرف على نحو آخر ، من الاحساس الذاتى الى الرؤية الموضوعية للذات .

(جـ) التشبيه يتناول الشىء ككل ، ويعطى أحكاما كلية عليه ، ولا يقوم بتحليل الاجزاء بغية الدقة والموضوعية من أجل اصدار حكم

(د) أقصى ما يصل اليه التشبيه هى النتائج العامة التقريبية وليست النتائج المحددة التى يصل اليها الباحث عن طريق التعريف الجامع المانع أو القياس الدقيق . يقينه ذاتى يعتمد على دقة الصور والقياس بين الدلالة والشىء ، وهو ما يستحيل عملا نظرا للفرق بين الدلالة والدال فى الرؤية والايحاءات .

(هـ) يقوم التشبيه على الخيال دون العقل ، وهو أقرب الى أسلوب الفن منه الى أسلوب العلم . غايته التأثير فى النفس كالخطابة وليس اعطاء وصف علمى للواقع بالبرهان . فالتشبيه أقرب الى تاريخ الفن منه الى تاريخ العلم ، والمشبهة فنانون دون أعمال فنية ، شعراء دون نظم ، ورسامون دون لوحات .

(و) يعبر التشبيه عن انفعالات نفسية نحو الشىء ، ولا يعطى قوانين عقلية لضبط الواقع والتحكم فى مساره . يعطى وسيلة لضبط النفس واعادة تصحيح موقفها ولكن ليس للسيطرة على قوانين الطبيعة . التشبيه ليس فكرا بل مجرد التعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم بصورة فنية . لا يصدر أحكام واقع بل أحكام قيمة تعبر عن مزاج قائلها ودرجة حدة الانفعالات . يمكن ارجاعها الى أسسها النفسية التى ترجع بدورها الى الظروف الاجتماعية التى نشأ فيها الموقف كله .

٤ ــ التشبيه ، بالرغم من تميزه عن التجسيم ، الا أنه عود الى الوثنية القديمة التى طالما حاربها الوحى ، وخلق وثنية جديدة ، أخطر وأعظم لانها وثنية يدعمها الوحى ذاته بالتفسير الحرفى لنصوصه وبالتالى بوجودها الشرعى منه . التشبيه تجريد للوحى وتفريغ له من مضمونه الاجتماعى ثم تجسيد له وغلقه على ذاته وخلق جسم من داخله ، ونقله من مستوى الفكر والنظام الى مستوى الشىء والمادة . التشبيه خطأ فى اتجاه الوحى ومقصده ، تجسيم له من ذاته وتفريغ العالم منه . وقد أدى ذلك الى السماح بدخول كثير من الابنية الاسطورية القديمة من البيئات الثقافية المجاورة نظرا لتشابه المواقف النفسية والاجتماعية مما أفقد الفكر الدينى أصالته وهويته واستقلاله عن الفكر الدينى القديم فى

الحضارات والبيئات الثقافية المعـاصرة له ، وأصبح جزءا من تاريـخ الاديـان .

٥ — وللتشبيه كما للتأليه وللتجسيم وللتنزيه استخدام سياسى ، عن طريق تصوير الله الحاضر الذى يرى بالعين ويسمـع بالاذن ويتكلم باللسان ويبطش باليد ويحرك بالاصبع ويدوس بالاقدام . يتحول الشخص باعتباره قمة عواطف التأليه المشخصة الى سلطة مركزية تجمع فى يديها كل مظاهر السلطة من قوة وسيطرة ، تجب لها الطاعة المطلقة وتستحيل معارضة أوامرها . فالتشبيه أساس السلطة ، وركيزة التسـلط ، وقوام القهر والطغيان ، تستعمله الدولة لابراز حضورها فى كل مكان . لذلك قام التأليه بدور المعارضة السرية النشطة ، تأليه الامام الغـائب الذى سيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا . كما قام التجسيم بدور المعـارضة السرية الكامنة غير المنظمة فى حزب . وكما سيقوم التنزيه بدور المعارضة العلنية من الداخل (المعتزلة) أو من الخارج (الخوارج) باسم المبدأ غير المشخص ، وتمثل الذات له ، والتوحيد بين المبدأ والذات . فالتأليـه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه ليست فقط تصورات للالوهية بل هى أنظمة دفاعية للذات عن نفسها اما فى موقع السلطة كالتشبيـه أو فى موقع المعارضة كالتأليه والتجسيم والتنزيه . وان تصورات الالوهية لتكشف عن أوضاع اجتماعية من خلال أبنية نفسية دون أن تكون وصفا لأى موضوع الهى . وهى فى واقع الامر أيديولوجيات سياسية فى مجتمعات دينيـة .

٦ — **التنزيه** : لم يبق اذن بعد تأليه الائمة وحلول الصوفية واتحاد النصارى وتجسيم الكرامية وتشبيه أهل السنة الا التنزيه عند المعتزلـة أى محاولة الحديث عن الذات بأقصى درجة ممكنة من التجريد دون الوقوع فى التجسيم أو فى التشبيه .

(أ) **أدلة التنزيه** : ولما كان التشبيه فى حقيقة الامر بناء على نفى الكيفية هو أحد درجات التنزيه فقد حاول الاشعرى صياغة أدلة عقليـة لنفى التشبيه وفى مقدمتها دليل نفى الشبه . وهـو دليل يلحق بدليـل الحدوث مهمته نفى الشبه بين الحادث والقديم أى انه دليل على التنزيه

اكثر منه دليلا على وجود المؤله . ويقوم دليل نفى الشبه على قسمة بنيهية ، قسمة الاشياء الى كل وجزء واستحالة التشابه بينهما . وهى فى واقع الامر قسمة لا تثبت شيئا ولا تزيد عن كونها عملا عقليا زائدا يقوم العقل به للتنفيس عن عواطف التأليه والتقليل من حدتها . ويقوم الدليل أيضا على رفض أى تشابه بين هذا العالم وبين الذات المشخصة من عواطف التأليه لا كلا ولا جزءا حتى ولو كان التشابه جزئيا . يظل جزء آخر لا تشابه فيه ابقاء على بعض عواطف التأليه خالصة من كل شائبة من هذا العالم . وهو موقف تطهرى خالص يقوم على البحث عن الخالص واعتبار المادى الحسى المرئى الملموس عيبا ونقصا ورذيلة . كما أنه لا يقضى على كل أنواع التشابه بين العالم والذات ، يكفى نسبتهما واضافتهما وادراكهما المزدوج بالهوية أو بالاختلاف أو الحديث عنهما(٥٧١) . ويقوم دليل الشبه على القياس المعكوس أى على نفى القياس كتشابه بين شيئين . والقياس يكمن فى الطبيعة نظرا للاضطراد . وبما أن الاشياء توجد على نفس المستوى الطبيعى فاذا تغير المستوى بطل القياس . ولا يوجد قياس بين الاقل شرفا والاعظم شرفا بل القياس هنا من اجل ابطال القياس أى أنه يستعمل ضد استعماله(٥٧٢) . هذا بالاضافة الى أن قياس الشبه أضعف أنواع القياس عند الاصوليين . ويأتى فى ثالث مرتبة بعد قياس العلة وقياس الدلالة . كما أن التمثيل فى المنطق الصورى أضعف من الاستنباط والاستقراء ، وعلى التمثيل يقوم دليل الشبه . وفى نهاية الامر يتغلب قياس الغائب على الشاهد ، وهو أساس الفكر الدينى كله على دليل نفى الشبه ، ويثبت الشبه بالرغم من دليل نفيه . وان كل ما قيل عن التأليه هو فى الحقيقة عمليات شعورية قائمة على

---

(٥٧١) اللمع ص ١٩ — ٢٠ ، أصول الدين ص ٧٨ ، بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، المسائل ص ٣٣٠ ، غاية المرام ص ١٧٩ ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ .

(٥٧٢) الانصاف ص ٢٩ — ٣٣ ، ص ٤٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١١٨ ، الكفاية ص ٣٦ — ٣٧ ، الباجورى ص ٣ — ٤ .

موقف الشعور فى العالم ، يستعمله التشبيه لرفض التجسيم ويستعمله التنزيه لرفض التشبيه(٥٧٣) .

ويؤدى دليل نفى التشابه الى دليل الكمال وهو أيضا أحد نتائج دليل الحدوث . ويقوم نفى التشابه عن العالم والمؤله أيضا على أساس من عواطف التأليه التى تتحول باطنيا ثم ذهنيا الى حكم قيمة وشرف . فالعالم أقل شرفا وكمالا من المؤله ، والمؤله أعظم شرفا وكمالا من العالم . ليس العالم فاعلا لنفسه لأن الفاعل لابد وأن يكون حيـــا قادرا غـــير مشابه(٥٧٤) . وقد حاول متأخرو الأشاعرة صياغة أدلة أخرى لا تخرج عن هذين الدليلين المستقين من دليل الحدوث والمعبرين عن عواطف التأليه على درجات متفاوتة من التعقيل(٥٧٥) . كما حاول المعتزلة صياغة أدلة لنفى الشبه واثبات المخالفة للحوادث ولكنها مثل أدلة الأشاعرة وأضعف بكثير من طريق النفى والسلب ، ويمكن الرد عليها وتجريحها(٥٧٦) .

وقد لجأ أهل السنة الى طريق التنزيه عن طريق النفى والسلب . فهو ليس كالخلق ، ولا يشابهه أحد من مخلوقاته ، وهى الثنائية الفلسفية المشهورة بين عالمين ، الاول الثابت الأزلى الكامل المطلق ، والثانى المتحرك الفانى الناقص النسبى ، هذه الثنائية التى تقوم على استقلال الاول وتبعية الثانى ، وتجعل علاقة الطرفين علاقة الشارط بالمشروط(٥٧٧) . واستمر

---

(٥٧٣) التمهيد ص ٧٩ ، ص ١٥٢ — ١٥٦ ، التحقيق التـــام ص ٨٢ — ٨٤ .

(٥٧٤) التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ ، طوالع الانوار ص ١٥٦ ، السنوسية ص ٢ — ٤ .

(٥٧٥) أنظر أدلة الرازى ، معـــالم ص ٣٨ .

(٥٧٦) أنظر محاولات الجبائى ومتأخرى المعتزلة ، الارشاد ص ٣٤ — ٣٧ .

(٥٧٧) « لا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه » ، مقـــالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، « لايشبه شيئـــا من الاشياء منخلقه ولا يشبهه شىء من خلقه » الفقه ص ١٨٤ ، =

طريق النفى حتى فى كتب العقائد المتأخرة(٥٧٨) . وقد عرف المعتزلة بهذه الطريقة وأصبح نفى الجسمية عن التوحيد هو اكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه ابقاء على التنزيه المطلق(٥٧٩) . وهى أيضا طريقة الباطنية فى احدى لحظاتها الفكرية وتجاربها النفسية بحثا عن الحد الاقصى فى التصور

=

« لا شبيه له و لانظير ولا ند ولا بديل » التنبيه ص ٣٦ ، « لا تبلغه صفات العبيد ... جل عن اتخـاذ الصواحب والاولاد ، وتقدس عن ملابسـة الاجنـاس والارجاس . ليست له صورة تقال ولا حد يضرب له المثال » الابانة ص ٤ ، « ليس جسمـا وليس عرضا » الفصل جـ ٢ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٥٧٨) « يستحيل عليه أن يماثل الحوادث فى شىء مما اتصفـوا به فلا يمر عليه زمان ، وليس له مكان ، وليس له حركة ولا سكون ، ولا يتصف بألوان ولا بجهـة . فلا يقال فوق الجرم ولا عن يمين الجرم . وليس له جهـة فلا يقال اذن تحت الله » . الكفاية ص ٥٩ — ٦٠ .

(٥٧٩) « أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء ، ليس بجسـم ولا شبح ولا جثة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جـوهر ولا عرض ولا بذى لون وطعم ورائحة ومجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسـة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتمـاع ولا افتراق ولا يتحرك . ولا يسـكن ولا يتبعض ، وليس بذى ابعـاض وأجزاء وجوارح وأعضـاء ، وليس بذى جهـات ، ولا بذى يمين وشـمال وأمام وخلف وفوق وتحت . ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليـه المماسـة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن . ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمسـاحة ولا ذهاب فى الجهـات . وليس بمحدود ولا والد ولا مولود . ولا تحيط به الاقدار ، ولا تحجبـه الاستار ، ولا تدركه الحـواس ولا يقاس بالناس . ولا يشبـه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الافات ، ولا تحل به العـاهات .. لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصـار ، ولا تحيط بـه الاوهام ، ولا يسـمع بالاسـماع .. لا يجوز عليه اجترار المنـافع ، ولا تلحقه المضـار . ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . ليس بذى غاية فيتنـاهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقدس عن ملامسـة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبـة والابناء » مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، « ان البارى ليس بجسـم ولا محدود ولا ذى نهاية » ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٧ .

والابعد فى القصد والغاية(٥٨٠) . والحقيقـة أن الطريقة المثلى لاثبـات التنزيه هى طريقة النفى ، نفى كل الصفات تحاشيا للتشبيه ، وهى طريقة المعتزلة وقد أثبتها ايضا اهل السنة . ويأتى النفى بلا أو بليس تحاشيا لمشاكل اللغة والتشابه فى الالفاظ(٥٨١) . وقد تأتى أوصاف الذات كلها كنفى لنقص واثبات لكمال(٥٨٢) .

كان التنزيه اكبر رد فعل على التجسيم . واستطاع أن يقضى على التشخص والتعين والتحدد وأن يتخلى عن الجسمية والشيئية والمادية والحسية فى عملية التاليه . واطلق ذلك كله ، وجعل عملية التأليه عملية شعورية خالصة يتجه فيها الشعور نحو المطلق بلا تعين أو تحـدد أو تشيؤ . ثم واجه الشعور شيء آخر . هل التنزيه المطلق مجـرد عملية شعورية خالصة يحدد فيها الشعور اتجاهه فى العالم أمام لا شيء أم انه اتجاه نحو شيء وان كان منزها ؟ ما هو الموضوع الذى يتجه الشعـور نحوه فى حالة التنزيه ؟ هل التنزيه وصف لحالة شعورية خالصة أم انه أيضا وصف لموضوع يتجه الشعور نحوه ؟ هنا يظهر فرضان : الاول ضرورة اثبات موضوع يتجه الشعور نحوه ويكون مطلبه فى التاليه بعـد أن تم القضاء على الشخص الذى بدأ منه التاليه وعلى البدن والجسم

---

(٥٨٠) قالت الباطنيـة لا يثبت للبارى صفة من صفات الاثبات ، وزعموا أنهم لو وصفوا القـديم بكونه موجودا ذاتا لكان ذلك تشبيها منهم له بالحـوادث اذ هى ذوات موجودات وسلكوا مسـلك النفى فيمـا يسألون عنه من صفات الاثبات . فاذا قيل لهم الصانع موجود ابوا ذلك وقالوا انه ليس بمعدوم ، الارشاد ص ٣٧ — ٣٩ .

(٥٨١) « لا مثيل له ولا شبيه له ولا شـكل له » بحر الكلام ص ٢ — ٣ ، « لا يشبه شيئـا من الحادثات ولا يماثل شيئا من الكائنات ، ليس كمثله شيء » غاية المرام ص ١٧٩ ، « لا يتصور » ، النسفية ص ٦٣ ، التفتازانى ص ٦٦ — ٦٨ ، الحصـون ص ١٣ — ٢٤ ، « لا يشبهه شيء » ، النسفيةص ٩٧ .

(٥٨٢) التحقيق التام ص ٨١ — ٨٢ ، « نفى التشبيه عنه من كل وجه ومكانا وصورة وجسـما وتحيزا وانتقـالا وزوالا وتغيرا . واوجبوا تأويل الايات المتشابهة فيهـا وسموا هذا الخط توحيدا » الملل جـ ١ ، ص ٦٦ — ٦٧ .

والشيء فى التجسيم . فالشعور لا يكون الا شعورا بشيء ، والتنزيه كعملية شعورية لابد وأن يكون لها موضوع ، هو الموضوع المنزه(٥٨٣) . والثانى أن الشعور ليس بحاجة الى مشجب لتعليق الصفات عليه ، ولا يستطيع أن يتجوهر فى موضوع ويثبت حياته فى نقطة ارتكاز ، ويظل فى حركة وحياة دائمتين ، ويكون مجموعة من الصفات بلا موصوف ، ويكون موضوع التنزيه مجرد صفة . ولا يحتاج الشعور هنا الى ذات تتعلق حولها الصفات بل توجد الصفات بلا ذات ، وتكون مجموعة من الاقوال تختلف درجاتها فى التشخيص . تكون الذات فى هذه الحالة افتراضا وهميا خالصا ينشأ بفعل عاطفة التنزيه كما هو الحال عند الصوفية عندما يخلق تركيز القلب موضوعه أو عند الحكماء عندما يخلق التأمل موضوعه . وبالتالى يكون العالم أو الذات تعبيرا عن ايمان دينى بالصفة التى تعبر بدورها عن أمانى الانسان ، هذا الايمان الذى يخلق موضوعه كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى الذى يخلق فيه الفكر موضوعه والكمال وجوده . ولكنه هذه المرة ليس دليلا عقليا أو بداهة بل تجربة شعورية وموقف انسانى . ولما كانت الماهية لا وجود لها فهى ليست موضوعا للادراك بحاسة من الحواس الخمس أو بحاسة سادسة فى هذا العالم أو فى عالم آخر . وافتراض ماهية معلومة قول بلا برهان واثبات وجود بلا معرفة كما يثبت الموقف الانسانى معرفة بلا وجود . انما اثبات الماهية هو تشخيص لعملية شعورية وخلق لموضوع ذاتى خالص وتوهم له فى الخارج ثم وضع ذلك على حساب الادراك حين يستمر التشخيص فتتحول الآخرة الى مكان ويتم افتراض حاسة سادسة تدرك بها الماهية المتوهمة . هنا يتوقف العقل ، وينتهى الواقع ، ويبدأ الخيال وتدخل الاسطورة . أما افتراض ماهية لا يعلمها الناس فهو تحصيل حاصل لانه اثبات وجود بلا معرفة أو اثبات علم وجهل فى آن واحد ، والحقيقة أنه من صنع الوهم(٥٨٤) . ومع ذلك يبقى علم الصفات ، كعلم

---

(٥٨٣) لذلك يرفض الجبائى أن يقول ان البارى معنى لان المعنى هو معنى الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٨ .

(٥٨٤) أنظر هذا الفصل أولا : البراهين على الوعى الخالص (الذات) ، وأيضا سابعا : القيام بالنفس ، ٣ — الرؤية .

للمبادىء والافكار أو النظريات وهو ما يسمى فى لغة العصر بالايديولوجية . ومن ثم يكون علم التوحيد والصفات هو عملية صياغة الايديولوجيـــة ثم تحقيقهـــا .

التنزيه هو أكبر رد فعل على التأليه فى كل درجاته وعلى التجسيم بكل صوره . وهو رد فعل تاريخى وشعورى معا ، تاريخى لأن التنزيه الذى ساد القرن الثانى عند المعتزلة الاوائل(٥٨٥) تلا التأليه والتجسيم اللذين سادا القرن الاول عند الشيعة الاوائل ، وشعورى لأنه تحـــول للشعور من الحس الى العقل ، ومن المادة الى الصورة ، ومن المتعين الى اللامتعين ، ومن المتناهى الى اللامتناهى . وقد ظهر هذا القلب الشعورى فى صياغة العبارات نفسها . فبدلا من العبارات التقريرية المثبتـــة التى تعزو للمعبود صورا واشكالا ظهرت العبارات التقريرية النافية التى تنفى عن الله كل الصور والاشكال حتى أصبح التنزيه مرادفا لنفى الصفـــات بوجه خاص وللسلب بوجه عام .

ويكشف تاريخ الفرق تطور الوعى الخالص أو الذات كمـــا يكشف عن بنيته . فان وصف التطور التاريخى لها مطابق لبنيته . والمعروف أن مادة علم أصول الدين فى جميع موضوعاته بلا استثناء قد تطورت تطورا جدليا من الموضوع الى نقيضه ثم الى مركب الموضوع ونقيضه . فقد بدأ التوحيد بالتجسيم على اختلاف درجاته من تأليه وتجسيم وتشبيه وتشيؤ ثم ثنى بالتنزيه ونفى الصفات كنقيض للتجسيم ثم ثلث باثبات الصفات الذى يجمع بين التشبيه والتنزيه فى آن واحد . وكأن الوعى الخـــالص باعتباره وعيا تاريخيا قد بدأ بالحس ثم ثنى بالعقل ثم ثلث بالجمـــع بين الحس والعقل(٥٨٦) . كما تعطى بنية المادة ذاتها بصرف النظر عن تطورها

---

(٥٨٥) مثل جهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ ، عمرو بن عبيد ت ١٤٤ هـ ، واصل بن عطاء ت ١٨١ هـ ، أبو الهذيل العلاف ت ٢٢٦ هـ ، معمر بن عباد ت ٢٢٠ هـ .

(٥٨٦) بوجه عام ودون الدخول فى تفـــاصيل الفرق يمكن أن يقال ان المرحلة الاولى عند الشيعة ، والثانية عند المعتزلة ، والثالثة عنـــد الاشاعرة ، وهو ما أصبح معروفا جيدا فى دراسات المعاصرين .

التاريخى وصفا لبناء الوعى الخالص ودرجات أبعاده بين الحس والعقل ابتداء من المتعين ، هذا الوعى بالذات ، الى اللامتعين ، الوعى الخالص . وفى هذه الحالة يكون التشبيه بعد التجسيم لأنه قريب من الحس وان لم يكن حسا متعينا . ثم يأتى التنزيه فى النهاية يمثل قطب الشعور الثانى وهو العقل . واذا أردنا القسمة فانه يمكن وضع التأليه والتجسيم والتشبيه معاف طرف الحس ، ووضع التنزيه فى طرف العقل اذ أن التأليه والتجسيم تشبيه الذات ، والتشبيه تجسيم للصفات(٥٨٧). ولما كان الحس والعقل معا قطبين للشعور فان مادتى علم أصول الدين الحسية والعقلية يمكن اعادة عرضهما على أنهما مادتان شعوريتان وتكملتهما معا بمادة اصولية شعورية أخرى حتى يكتمل الموضوع فى الشعور . وفى كلتا الحالتين تكون مادة القدماء وصفا للشعور ، لأنها مادة للشعور . ولما كان الشعور يجمع بين الحس والعقل أو ان شئنا بين المادة والصورة فيما يسمى بين التشبيه والتنزيه فالتشبيه مادة للتوحيد أتت من الحس والتنزيه مادة أخرى اتت من العقل .

(ب) ايجابية التنزيه : والتنزيه بالرغم من كل ما يقال عليه من خصومه أقرب الى روح الوحى وروح العلم على حد سواء من التجسيم والتشبيه للآتى :

١ ـــ التنزيه أكبر معبر عن التوحيد لأنه ينفى اى تشابه بين الله والانسان . فالله فى التنزيه ينِد عن كل تصور أو تصوير انسانى . وهو بهذا يتفق مع المعنى التقليدى للتوحيد . وبهذا يمتاز التنزيه على التشبيه الذى يقترب من الوثنية الحسية المباشرة(٥٨٨) . كما أنه يحمى من الوقوع فى التشخيص ، والحديث عن المؤله كمشجب تعلق عليه الصفات كما حدث

---

(٥٨٧) الفرق ص ٢٢٥ ، وهما التياران المعروفان فى الشعور الاوروبى ورغبة فى البحث أخيرا عن طريق ثالث هو طريق الشعور الذى يجمع بين الحس والعقل . انظر رسالتنا :
L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966 Le Caire 1977.

(٥٨٨) لا يخص التنزيه فرقة دون فرقة ولكنه أساسا اتجاه المعتزلة ويشاركهم فيه الخوارج وطوائف المرجئة . وطوائف من الشيعة . مقالات جـ ١ ، ص ٢١٧ .

بعد ذلك فى التشبيه . فالمؤله حالة شعورية خالصة يعبر عنها العقل بأكثر الوسائل امعانا فى التجريد .

٢ — لما كان التنزيه مجرد حالة شعورية فانه يعنى التعالى المستمر ورفض التشبيه والمماثلة ويعنى التعالى امكانية التقدم المستمر ورفض أى تحول للذات الى موضوع ، والاستبعاد المستمر للصيغ الجاهزة التى تريد ايقاف العلم الى الابد فى صيغ ثابتة دون البحث عن صيغ أخرى . التعالى صورة للتقدم البشرى ، وهو بناء نفسى وحركة شعورية أكثر منه عقيدة(٥٨٩) . والعجب أن أحدا من القدماء لم يذكر صفة « التعالى » فى حين انها مذكورة كمديح وثناء . ففى كل مرة يذكر فيها اسم الله يردف بعبارة « سبحانه وتعالى » أو « تعالى عما يصفون » أو « سبحان ربك رب العزة عما يصفون »(٥٩٠) . فالتسبيح علاقة الانسان به ، وهو موقف ذاتى تعبيرى . التعالى وصف من أوصاف الذات أو وظيفة الذات فى الشعور بها يتم نقد الصياغات القائمة لبيان المسافة بينها وبين الماهية ،

---

(٥٨٩) هذا هو معنى القول المأثور « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، الكفاية ص ٣٦ — ٣٧ ، أو « كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » ، مقالات ج ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ ، واختلف الناس فى العامة والنساء على جملة الدين اذا خطر ببالهم خاطر بين قولين : أ — أن يتفكروا فى ذلك ويتبعوا فى ذلك الحجة . ب — ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئا ولكن عليهم أن يعتقدوا ان كان ناقضا للجملة التى هم عليها فهو باطل ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٣ .

(٥٩٠) ذكر وصف التعالى فى القرآن ١٤ مرة فوصف الله بأى شىء هو شرك (٩ مرات) « سبحانه وتعالى عما يشركون » (١٠ : ١٨) ، (١٦ : ١) ، (٣٩ : ٦٧) « فتعالى الله عما يشركون » (٧ : ١٩) ، «فتعالى عما يشركون » (١٦ : ٣) ، « فتعالى عما يشركون » (٢٣ : ٩٢) ، « وتعالى عما يشركون » (٣٠ : ٤٠) ، (٢٨ : ٦٨) ، « تعالى الله عما يشركون » (٢٧ : ٦٣) ، ومرة واحدة يتعالى عن الوصف « سبحانه وتعالى عما يصفون » (٦ : ١٠٠) ، ومرة واحدة عن القول « سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا » (١٧ : ٤٣) ، وثلاث مرات يتعالى بذاته « فتعالى الله الملك الحق » (٢٠ : ١١٤) ، (٢٣ : ١١٦)، « وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا » (٧٢ : ٣) .

ورفض القطعية والمذهبية والتوقف والخلط بين الصياغة والموضوع . وبها يتجه الشعور باستمرار نحو المجرد والصورى والخالص حفاظا على الشعور من المادية والشيئية وحفظا له من الوقوع فى الثقل الطبيعى للبدن . يعنى التعالى كسر نطاق الوضعية والثقة بمطلقية الانسان وروح النقد لما هو موجود والتقدم المستمر ، وهو روح العلم .

٣ — يعنى التنزيه أيضا الرغبة فى الحصول على الخالص Le Pure دون الوقوع فى التطهر أى الخالص المنفصل عن المادى المعارض له كما هو الحال فى كل العقائد الثنوية . الحقيقة فى التنزيه من جانب الصورة التى يقوم التنظير بالبحث عنها . التنزيه هو عالم الصورة الخالصة أو الانطولوجيا العامة أو الرياضيات الشاملة(٥٩١) . هو اتجاه نحو الصورى الخالص ، وتأسيس للعلم تأسيسا صوريا خالصا . والصورية مقياس لتقدم العلم ، ومصير كل فكر ينمو باطراد . لذلك اقترب تشبيه كثير من المتأخرين من التنزيه بعد أن اختفت الظروف النفسية والاجتماعية التى أدت اليه . بل لقد استعمل المشبهة نفس الخطاب الذى يستعمله المنزهة والفلاسفة فى نفى الصفات الحسية بحرف النفى لا(٥٩٢) . ثم عاد التشبيه فى عصرنا الحالى لعودة نفس الظروف النفسية والاجتماعية القديمة كالاضطهاد ، والهزيمة ، والضعف ، والتعويض .. الخ . التنزيه كعملية شعورية مهمتها البحث المستمر عن الحقيقة ، وتقدم العلم . ومع ذلك « الله » كفكرة محددة مهمتها المحافظة على المستويات وعدم الخلط بين الصورى والمادى ، بين الدلالة والدال ، بين المعنى والشىء لأنه يجعل الشعور توترا بين قطبى الحس والعقل .

---

(٥٩١) فى الحضارة الاوروبية الحديثة أعطت المونادولوجيا صورة صادقة للتنزيه فى حين اكتفت « الثيوديسيا » ، نظرية العدل الإلهى بتبرير وجود اله مشخص وتنزيهه عن الشر كما هو الحال فى اللاهوت التقليدى .

(٥٩٢) عند المشبهة المتأخرين المعبود ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس كما تقول المعتزلة والخوارج ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٥ . ما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذى حدود ولا هيئة ولا قطب ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ .

٤ — استطاع التنزيه التعبير عن العواطف البشرية وعلى رأسها التأليه فى صورة عقلية خالصة ، وبالتالى أمكن اخضاع التجارب الشعورية الى التحليل العقلى الخالص ، وهو ما لم يحدث فى التأليه والتجسيم والتشبيه . فالتنزيه يعبر عن سلطة العقل المطلقة على الانفعالات والاهواء بينما يعبر التشبيه عن الادراك الحسى ، وكما يعبر التجسيم عن الرؤية الموضوعية . هذا التنزيه العقلى الخالص هو السبب فى تحريم التصوير فى الشرع من أجل ابعاد أى احتمال للوقوع فى التشبيه أو التجسيم . ولذلك خرج الفن صوريا خالصا يقوم على الاشكال الهندسية وتكرارها فى كل الاتجاهات المتقابلة والمتماثلة من أجل خلق الجمال الصورى الخالص .

٥ — يؤدى التنزيه الى القضاء على أية فاعلية متوهمة للمؤله المشخص ويعطى الاستقلال التام للعالم . فشبهة التعطيل اذن لا تمثل نقدا للفكر بل هى ضرورة تمليها الروح العلمية واستقلال ظواهر الطبيعة . يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الاله المشبه الذى يسمع ويرى كل شئ ، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكن الصدور كما هو الحال فى أجهزة المخابرات فى نظم القهر والتسلط ، فعين الله الساهرة هى عين المباحث الساهرة(٥٩٣) . بل يجعل التنزيه العقل قادرا على تمثل الصفات كمبادئ عامة مطلقة وشاملة غير مشخصة فى ارادة والجميع قادر على ادراكها وتمثلها ، وهى المبادئ الانسانية العامة التى طالما ضحى الافراد والشعوب فى سبيلها .

(جـ) سلبيات التنزيه : ولكن من ناحية أخرى ، وبالرغم من كل هذه المزايا فى التنزيه كتعبير صادق عن الوعى الخالص أو الذات ، وبالرغم من كونه رد فعل تاريخي مشروع على التأليه والتجسيم والتشبيه أدى

---

(٥٩٣) على مدخل مبنى ادارة المباحث العامة بالقاهرة هناك لوحة فنية على باب السلم قبل الصعود وأمام مقاعد المنتظرين تمثل عينا فرعونية كبيرة يصدر منها أشعة ضوء وتحتها مكتوب « عين الله الساهرة » مما يصيب القاعدين بارتعاش !

دوره فى المحافظة على التوحيد الخالص وفى اعلان سلطان العقل على الإنفعال واستقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان والمجتمع — بالرغم من هذا كله فقد يثير التنزيه عدة تساؤلات تدفع المتكلم الاصولى الجديد الى مزيد من التأمل والبحث عن كيفية الحرص على الوعى الخالص دون ان يرتد الى بعض عناصر التشبيه ومنها :

١ — بالرغم من كل ما حاوله التنزيه من بعد عن التشبيه وتخليص المؤله من كل شبهة انسانية الا أنه ما زال أيضا مشابا بالتماثل من مجرد استعمال اللغة بألفاظها وتصوراتها ; وبالرغم من استعمال أسلوب النفى وهو أسلوب التطهير الا أنه يستعمل أيضا اللغة حتى ولو كانت تنفى ألفاظها وتصوراتها . فمادامت عواطف التنزيه قد تمت صياغتها فى لغة فانها لم تعد تنزيها . لذلك فضل الصوفية الصمت أو على أكثر تقدير استعمال الرمز الذى يتجاوز حدود اللغة الانسانية . فالتنزيه مهما بلغت درجة صوريته وتجريده مرتبط باللغة والتصورات الانسانية لأنه يستحيل تجريد الانسان من مواقفه الحياتية وتجاربه الاجتماعية ، وضعا وهدفا . ولما كانت الناس مختلفة فيما بينها فى المجتمعات والعصور والبيئات الثقافية واللغات فقد اختلفت بينها فى درجات التنزيه . وزيادة فى التنزيه يمكن ان يقال انه لا يمكن التعبير عنه على الاطلاق بالمقولات الانسانية حتى تلك التى تقوم على أقصى درجة فى التجريد مثل الجوهر والعرض أو الممكن والواجب لأن هذه التصورات الثقافية لا تتعدى كونها فى الحقيقة تعبيرا عن عواطف التأليه التى هى أيضا تعبير عن عواطف التطهر والتقوى والترفع والعلو . ويكون الخطاب حينئذ نوعا من التمرينات الذهنية التى تعبر عن مضمون الشعور وتحليل العقل لها . فاذا كان فى التجسيم قد أضيف المكان كبعد للتأليه يتحدد فيه المؤله ففى التنزيه يضاف الزمان وبطلق . واذا كان التجسيم تصورا للتأليه فى المكان فان التنزيه تصور التأليه مثل باقى القسمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس يقوم بها الذهن البشرى للتعبير بها عن عاطفة الطهارة التى هى أساس التأليه مثل باقى القسمات كالجوهر والعرض ، والواحد والكثير ، والنفس والبدن ، وهى القسمة التى فضلها الحكماء فيما بعد للتعبير بها عن التأليه فى الوجود . فكما أن الجوهر أشرف من العرض ، والكيف أشرف

من الكم ، والصورة أشرف من المادة ، والنفس أشرف من البـدن فان القديم أشرف من الحادث . وباضافة التشخيص للتأليه يكون الله هـو القديم وما سواه هو الحادث . ان كل صور التوحيد القديمة ظواهـر انسانية خالصة نجد نظائرها فى العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد . فقد ظهر التأليه على أنه تعويض مطلق عـن العجز والضياع والهزيمة ، ونتيجة للرغبة فى الحصول على انتصار كامل ودائم تعويضا عن الهزيمة الشاملة . ونشأ التجسيم أيضا لنفس السبب ، وهى الرغبة فى الحصول على انتصار واسترداد للحق الضائع . فبدل رفع المظلوم الى العدل المطلق كما هو الحال فى التأليه يأتى العدل المطلق فى الظلم ويتجسم الحق ويصبح البعيد قريب المنال .

٢ — بالرغم من استطاعة التنزيه القضاء على كل وثنية حسية ألا أنه انتهى الى نوع من وثنية مضادة هى الوثنية العقلية . يتحول التأليه الى موضوع عقلى خالص ، وتتوقف حركة الشعور لديه ، ويصبح مشجبا سهلا تعلق عليه الامانى الانسانية مدفوعة الى حد الاطلاق ، ومن هذه الناحية قد لا يكون هناك فرق بين التنزيه والتشبيه وأن الفرق هـو فى الدرجة لا فى النوع . كلاهما اثبـات لمؤله مشخص ولكن التشخيص فى التنزيه عقلى خالص ، مجرد صورى ، وفى التشبيه حسى مادى ، عيانى شيئى . كلاهما وثنية . الاول عقلى غير مرئى والثانى حسى مرئى . كلاهما تجسيم ، الاول تجسيم ناعم مرهف ، والثانى تجسيم فظ غليظ . فاتهام أهل السنة المعتزلة بأنهم مشبهة الصفات عندما جعلوها حادثة لا يدل على التشبيه لان أثبات حدوث الصفات تنزيه للذات عن كل تشـبيه . وقد يكون الاتهام موجها لاهل السنة أصدق لرفضهم التأويل والمجـاز . ومع ذلك فقد وقع كلا الفريقين فى التشبيه اما الحسى أو المعنوى والخلاف بينهما فقط فى درجة التجريد . التنزيه والتشبيه كلاهما من خلق الذات ، واسقاط من الشعور الى أعلى ، وتأليه صور انسانية خالصة مهما تفاوتت مستويات التجريد . وفى كلتا الحالتين يؤله الانسان ذاته دون أن يدرى ، يؤله الأنا ثم يعزو اليها الآخرية كما حدث من قبل فى التأليه والتجسـيم عندما أله الآخر ثم نسبت اليه الانية .

٣ — يوحى التنزيه بالخارجيـة وبأن قمة عواطف التأليـه خارج

العالم وليست بداخله ، وأنه كلما بعدنا عن العالم وصلنا الى تنزيه اعظم ، وكلما أغرقنا فى الصورية والنظر استل منا الواقع والعمل . ومن ثم يوحى التنزيه بأن المؤله المنزه فى جانب وان العالم الانســانى فى جانب آخر ، وبأنه لا صلة له بهذا العالم على الاطلاق ، وهو ما ظهر فيما بعد فى اعلان الحرية الانسانية والارادة الانسانية المستقلة وفى حتمية قوانين الطبيعــة واطرادها . وكلما تم الايغال فى الصورية ظهر العالم بعيدا عن الذات ، ماديا طبيعيا لا تشخيص فيه ولا ألوهية ، ونشأ العلم العقلى التحليلى الطبيعى الصرف . وكأن التنزيه قد دعا الى حركتين متناقضتين ، اقصى درجة فى التعالى بالنسبة للذات وأقصى درجة فى المادية بالنسبة للعالم . فاذا كان التنزيه قد استطاع الى حد كبير انقاذ عواطف التأليه من كل أثر للتشبيه فانه ترك العالم المادى ذاته دون اى أساس صورى أو تبرير انطولوجى ولم يبق الا تحليل العقل للطبيعة ، وبالتالى نشأ العلم .

٤ — يؤدى التنزيه بالرغم من كل محاولاته من أجل الحصول على الوحدة الى التصور الثنائى للعالم . فهناك عالمان . عالم الصورة الخالصة الذى يعبر بصدق عن عواطف التأليه ، وعالم مادى يمثل خطورة التشبيه والتجسيم . فالتنزيه تبرير أنطولوجى لوجود الصورة على حساب المادة . وتكون علاقة العالمين ، عالم الصورة وعالم المادة علاقة تعارض مستمر . كلما أعطينا الاول شيئا سلبناه عن الثانى . وهو ما ظهر بوضوح اكثر عند الحكماء عندما تحول التنزيه لديهم الى تصور عام للوجود وقسمته الى وجودين ، الوجود الصورى والوجود المادى . وقد تتعدد هذه القسمة وتتداخل وبالتالى تتحول الى طبقات متعددة والى مستويات عديدة متداخلة . عندئذ يوحى التنزيه بأن الكمال فى البعد الراسى وليس فى البعد الافقى ، وبأن السماء أشرف من الارض ، مما قد يؤدى الى نوع من الرضا الذاتى عن النفس ما دام الشعور قد وصل الى قبة السماء « فكان قاب قوسين أو أدنى » فى عملية التنزيه . ثم يؤدى الرضا الى الاكتفاء الذاتى بالتنزيه ورغبة فى التأمل مما يؤدى بدوره الى ضمور فى الفعل وقصور فى التوجه نحــو العــالم .

٥ — وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية فى التنزيه وهو كيف يتم الخروج

من هذا التصور العقلى الخالص الى الواقع ؟ كيف يتم الانتقال من الفكر الى الوجود ؟ ومن ثم يحتاج التنزيه الى دليل انطولوجى يجعل المؤله هو الوحيد الذى يجمع بين الفكر والوجود ، يحتوى تصوره على وجـوده . ولكن حتى هذا الدليل الانطولوجى افتراض عقلى خالص يعبر عن أمانى الذات فى الحصول على الوجود من مجرد الحصول على فكرته بلا حركة أو جهد أو مقاومة . ولما كان التنزيه صوريا فارغا فقد استطاعت السلطة أن تكون مضمونا له وبالتالى لعبت دوره ، ومارست وظائفه فى العالم بكل شىء (أجهزة الامن) والسيطرة على كل شىء (أجهزة القمع) وأصبـح انتعالى رمزا للجبروت السياسى بالنسبة للحاكم الذى لا يجوز الاقتراب منه . ولكنه فى نفس الوقت قد يتحول فى وعى المعارضة الى أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فى صيغة « الله أكبر » ضد الحاكم المتعالى ردا له الى وضعه الانسانى حتى يظل الوعى الخالص متفردا بصفاته المجردة .

كان التنزيه هو اختيار القدماء ضد مخاطر التأليه والاتحاد والحلول والتجسيم والتشبيه وهى العقـائد السائدة فى الديانات القديمة . وقـد تغيرت الظروف الآن . ولم تعد المخاطر آتية من العقائد بل محيطة بالارض والثروات واستقلال الشعوب . فأى التصورات للذات الخالص أقدر على الدفاع عن مصالح الامة ؟ تأليه الارض ؟ تجسيم الشعب ؟ تنزيه الحكام من الاغراض والاهواء وكراسى الحكم ؟ تمثل المبدأ والتمسك به لدرجـة التضحية والشهادة حتى ولو ظهر ذلك بلغة الاتحاد والحلول وأن يقول المواطن أنا الحرية والاستقلال ؟ ان البـدائل القـديمة كلها على مستوى واحد من القيمة ، والاختيار بينها حر دون تكفير أحد منها . ولجيلنا أن يقول هل هو راغب فى اختيار تصورات جماعات الاضطهاد أم تصـورات جماعات السلطة(٥٩٤) .

---

(٥٩٤) هذه التصورات فى غالبيتهـا كالفاظ ليست فى أصل الوحى . هنـاك لفظ اله ومشتقاته وقد ذكر ١٣٢ مرة ، اله (٨٠) ، الها (١٦) ، الهك (١٠) ، الهنـا ، الهه (٢) ، الهين (٢) ، آلهة (١٨) ، آلهتـك (٤) ، آلهتنـا (٨) ، آلهتهـم (٢) ، آلهتى ، ثم الله (٩٨٠) وهو اللفظ

سابعا : القيام بالنفس :

١ — **خامس وصف للذات** . وهو موجه ضد بقايا التجسيم والوجود

=

الغالب ، اللهم (٥) وليس منهـا اسم فعل تأليه مثل توحيد ، وكلاهمـا يشير الى عملية التأليه أو التوحيد وليس الى جوهر ثابت (أنظر الفصل السادس ، الوعى المتعين — الاسماء) ، أما لفظ « الاتحاد » فغير موجود فى أصل الشرع . لا يوجد الا «وحده» (٦ مرات) ، واحد (٢٥) ، واحدا (٥) ، واحدة (٣١) ، وحيدا (١) وكلهـا صفات وليس فيها أفعـال . أما لفظ حل سـواء بكسر الحـاء أو بضمها فقد ورد ٥١ مرة منهـا ٣٨ بمعنى الحـلال فى مقابل الحرام ، ومرة واحدة بمعنى يحل فى مقـابل يربط « واحلل عقدة من لسـانى » (٢٠ : ٢٧) ، والباقى (١٢ مرة) بمعنى يحل فى الدار مجـازا « الذى أحلنا دار المقامة من فضله » (٣٥ : ٣٥) ، « وأحلوا قومهم دار البوار » (١٤ : ٢٨) ، أو يحل فى البلد « لا اقسـم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد » ، (٩٠ : ١) أو البيت العتيق ، « لـكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق » (٢٢ : ٣٣) ، أو يحل العذاب أو الغضب أو الهـدى بمعنى يقع أو القـارعة مثـل « تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبـا من دارهم » (١٣ : ٣١) ، « ويحل عليهم عذاب مقيم » (١١ : ٣٩) ، (٣٩ : ٤٠) « أن يحل عليكم عذاب من ربكم » (٢٠ : ٨٦) ، أو الغضب مثل « فيحل عليكم غضبى » (٢٠ : ٨١) ، « أن يحل عليكم غضب من ربكم » (٢٠ : ٨٦) . « ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى » (٢٠ : ٨١) ، أو الهـدى « حتى يبلغ الهدى محله » (٢ : ١٩٦) ، « والهدى معكوفا ان يبلغ محله » (٤٨ : ٢٥) ، أما التجسيم فلم يرد لفظ الجسم الا مرتين بمعنى سلبى « وزاده بسـطة فى العلم والجسم » (٢ : ٢٤٧) ، « واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم» (٦٣ : ٤) . وورد لفظ الجسـد أربع مرات ، مرتين لجسد الحيـوان « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسـدا » (٧ : ١٤٨) ، « فأخرج لهم عجلا جسـدا له خوار » (٢٠ : ٨٨) ، ولا يوجد اسـم فعل تجسيم أو تجسيد . أما لفظ تشبيـه فلم يرد فى القرآن كاسم أو فعل ولكن ورد الفعـل (٥ مرات) والاسم (٧ مرات) بمعنى التشابه اما فى الطبيعـة أى الخلق « فتشابه الخلق عليهم » (١٣ : ١٦) ، أو فى الرزق « قالوا هذا الذى رزقنـا من قبل وأتوا به متشابها » (٢ : ٢٥) ، أو فى النبات « والزيتون والرمان متشـابها وغير متشابه » (٦ : ٩٩) ، (٦ : ١٤١) ، أو فى الحيوان « ان البقر تشـابه علينا » (٢ : ٧٠) ، وفى الانسـان « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شـبه لهم » (٤ : ١٥٧) ، وفى

=

فى المكان وضد التفسير الحرفى لآيات الحركة مثل النزول والصعود والمجيء والاستواء والقيام والقعود ويشمل ثلاثة موضوعات رئيسية : نفى المكان أو الجهة خاصة فيما يتعلق بالاستواء ثم نفى الحركة فيما يتعلق بالنزول والصعود والاتيان والمجيء واخيرا نفى الرؤية .

ويظهر هذا الوصف فى مصنفات القدماء فى أماكن عدة . ففى معرض نفى النقص واثبات الكمال فى مسألة خاصة يضرب المثل بنفى الجهة ومكان الاستواء(٥٩٥) . وقد يظهر ذلك فى المقدمات الخطابية فى معرض تنزيه الله عن المكان(٥٩٦) . وقد يذكر عدم الاختصاص ونفى الجهة فى معرض ما يستحيل على الله دون عد أو احصاء لصفة أو لوصف(٥٩٧) . ولكنه يذكر ايضا كثالث وصف للصانع بعد الوجود والقدم(٥٩٨) . ويذكر الاستواء مع نفى التخصص والتحيز والجهة . ويذكر نفى المكان كثالث وصف بعد الجسمية ونفى الجوهر وادخال الوجود فى دليل الحدوث والامكان(٥٩٩) . ويظهر نفى الجهة بعد نفى الشبه والشرك والاتحـــاد والحلول والشـــبه والجوهر والعرض والجسم ، والكل بعـــد اثبات الصفات الســـبع التى ظهرت بعد اثبات القدم والوجود(٦٠٠) . ولاول مرة يذكر القيام بالنفس ثانى وصف للذات بعد القديم خاصة وأن الوجود قد استبدل بأن الحوادث

القلب أى فى الرؤية والادراك « تشابهت قلوبهم » (٢ : ١١٨) ، وذلك لتشـــابه بعض نصـــوص الكتاب « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه » (٣ : ٧) ، « الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها » (٣٩ : ٢٣) ، « هو الذى أنزل عليك الكتاب آيات محكمات من أم الكتاب وأخر متشابهات » (٣ : ٧) ، ولم يرد لفظ التشبيه فى صفات الله . أما لفظ تنزيه أومشتقاته فليس فى أصل الوحى كلية .

(٥٩٥) أصول الدين ص ٨٨ .

(٥٩٦) الانصاف ص ٤١ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٥٩٧) النظامية ص ١٥ .

(٥٩٨) الارشاد ص ٣٣ — ٣٤ .

(٥٩٩) المعالم ص ٣١ — ٣٣ .

(٦٠٠) العضدية ج ٢ ، ص ١٦٢ .

لابد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء(٦٠١) . ويذكر على أنه أول وصف للذات والوجود على أنه ثانى وصف مرة أخرى(٦٠٢) . وفى « كتاب التوحيد » تنفى الجهات والمحاذيات بعد الوحدانيـــة ونفى الجسمية اذ قد نفى التشبيه فى آخر دليل الحدوث ، وينفى معه قيـــام الحوادث بالذات ، وتأويل جميع آيات الجهـــة والمكان(٦٠٣) . وفى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشر يظهر نفى الجهة على أنه سابع وصف بعد الوجود والقدم والبقاء والوجود ونفى الجسم ونفى الجوهـــر ونفى العرض(٦٠٤) . وينفى المكان والجهة والحيز كسادس صفة بعد اثبـــات القـــدم والبقاء والوجـــود ونفى الجســـم ونفى الجوهـــر ومعـــه يدخـــل الاستواء(٦٠٥) . وتنفى الجهـــة بعد نفى مشاركة الذات لغيرهـــا ونفى تركيبها ونفى التحيز ونفى الاتحاد ونفى الحلول(٦٠٦) . ويظهر نفى الجهة والمكان على أنه أول صفة فى التنزيهات(٦٠٧) . وقد ينفى التحيز والجهة فى معرض نفى التشبيه(٦٠٨) . وفى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشر يظهر التنزيه عن الاستقرار على العرش على أنه ثامن وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ، ونفى الجهة ، ومع الاستواء يظهر النزول والمعية والاصبع واليمين(٦٠٩) . وينفى المكان بعد اثبـــات الوحدانية والقدم وظهور صفات المعانى السبع ، ونفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجـــزىء والتركيب والتنـــاهى

---

(٦٠١) أصول الدين ص ٧٢ .

(٦٠٢) أصول الدين ص ٨٨ .

(٦٠٣) الشامل ص ٥١٠ — ٥٧٠ .

(٦٠٤) الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٩ .

(٦٠٥) المسائل ص ٣٥٢ — ٣٥٦ .

(٦٠٦) المحصل ص ١١٣ — ١١٤ .

(٦٠٧) المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٣ .

(٦٠٨) الاساس ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٠٩) الاقتصاد ص ٣٠ — ٣٤ .

والماهيـــة والكيفية(٦١٠) . وتنفى الجهة مـــع الجسميـــة كثـــانى وصف للتنزيهات (٦١١) .

وبعد استمرار البناء النظرى فى أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله من صفات عشرين يظهر القيام بالنفس وعدم افتقاره الى محل ولا مخصص كخامس وصف للذات ، ويظهر ايضا ضدها مما يستحيل عليه من عشرين صفة أخرى كخامس وصف وهو استحالة الا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة أو يقوم أو يحمل أو يحتاج الى مخصص مع البرهان . وأيضا يظهر كخامس صفـــة فى تفسير « لا اله آلا الله » بالاستغناء(٦١٢) . ومـــن الخمس وعشرين صفة هذه العشرون منها الاحتياج الى محل أى ذات يقوم أو الى مخصص اى موجد وهى صفة القيام بالنفس(٦١٣) . وتدخل جميع صفات التشبيه فى معرض نفى التشبيه فى نفى الجسمية والحيز وتأويل الاخبار دون ذكر لاوصاف الذات أو صفاتها(٦١٤) . ويسقط الوصف ونفى الجهة فى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة بعد أن يذكر القدم والبقاء ونفى التركيب كأحكام الواجب(٦١٥) .

ونظرا لاهمية الاستواء كموضوع رئيسى فى هذا الوصف فانه يظهر اكثر من غيره مثل المكان والجهة والحركة . ففى بعض المؤلفات المتقدمة يثبت الاستواء والوجه والعينان والبصر واليدان حتى قبل ذكر أوصـــاف الذات أو صفاتها بل بعد اثبات الرؤية والكلام القديم نظرا لاهميتها مـــن

---

(٦١٠) النسفية ص ٦٤ .

(٦١١) طوالع الانوار ص ٢٥٧ .

(٦١٢) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفـــاية ص ٣٧ — ٣٩ ، العقيدة ص ٧ ، الباجورى ص ٤ ، وكذلك فى باقى العقـــائد المتأخرة مثل الجرهرة ، العقيدة ، الخريدة ، الجـــامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٦١٣) كفاية العوام ص ٥٩ — ٦٠ .

(٦١٤) أساس التقديس ص ٧٩ — ١٧٣ .

(٦١٥) رسـالة التوحيد .

حيث اثباتها ضد نفاتها(٦١٦) . كما تبدو أنها من أوائل الموضوعات التى احتلفت عليها الفرق(٦١٧) . ويظهر الاستواء على العرش بعد الاوصاف وانصفات وصفات التشبيه من وجه وعين ويد ونفس وبعد صفات الانفعالات من حقد وحنق وميل ونفور(٦١٨) . ويظهر لاول مرة استحالة المكان وبها يذكر الاستواء والحلول(٦١٩) . ويذكر الاستواء مع المكان فى معرض الكلام فى التوحيد ونفى التشبيه(٦٢٠) . ويظهر اثبات الاستواء فى عبارات انشائية دون احصاء بعد الوحدانية والقدم ونفى الشبه واثبات الكمال ونفى النقصان (٦٢١) . وينفى المكان مع الاستقرار على العرش بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز النفس ونفى الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجىء والذهاب ونفى الرؤية بالابصار (٦٢٢) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يذكر الاستواء والعرش والكرسى والماء دون تأويل أو دلالة(٦٢٣) . وتظهر صفات العرش والكرسى مع الاخرويات فى العقائد المتأخرة(٦٢٤) .

أما النزول فانه يذكر مع باقى صفات التشبيه وغيرها من صفات الذات (٦٢٥) . ويذكر المجىء والذهاب والنزول بعد اثبات القدم وتجويز

---

(٦١٦) الابانة ص ٣١ — ٣٩ .

(٦١٧) الابانة ص ٩ .

(٦١٨) الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٩) أصول الدين ص ٧٦ .

(٦٢٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٤ — ١١٧ .

(٦٢١) بحر الكلام ص ٢ .

(٦٢٢) بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٧ .

(٦٢٣) كتاب التوحيد ص ١٨٢ .

(٦٢٤)

والعرش والكرسى ثم القلم — والكاتبون اللوح كل حكم

لا لاحتياج وبها الايمان — يجب عليك أيها الانسان

الجوهرة ص ١٤ .

(٦٢٥) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ .

الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفى الشبه واثبات اليد والساق والاصبع والقدم(٦٢٦) .

٢ — **الاستواء والعرش** : لما كان الوصف الخامس هو القيام بالنفس أى أنه ليس فى محل بدأت أيضا مسألة الآيات التى توحى بالمكان والجهة وضرورة تأويلها . انقسم الناس فريقين . الاول يثبت المكان والجهة اما خضوعا للتجسيم أو استعمالا لمنهج التأويل الحرفى فيصبح الله فى مكان ، وهو العرش ، يستوى عليه جلوسا ومن ثم لا يفترق أهل السنة عن المشبهة والمجسمة فى شىء . والثانى ينفى المكان والجهة اتباعا للتنزيه واستعمالا لمنهج التأويل .

يظهر افتراض التجسيم ويتحدد المكان والجهة ويصبح الله مستويا على العرش . فاذا كان المكان تجسيما للمعبود فان العرش تجسيم للمكان(٦٢٧) . ثم تبرز المشكلة الرئيسية فى هذه الصورة وهى ما صلة المعبود بالعرش ؟ هل هو متحد به أو مماس له أو منفصل عنه ؟ فاذا كان متحدا به كيف يتحد المعبود بشىء سواه ؟ واذا كان المعبود مماسا له فكيف يكون التماس ؟ هل هو وسط بين الاتحاد والانفصال ؟ واذا كان منفصلا عنه فكيف يتصور تركيب ثنائى فى « الله » يمنعه التوحيد ؟ والانفصال تاكيد صريح للثنائية فضلا عن كونه مستحيلا عمليا ، اذ كيف يكون المعبود

---

(٦٢٦) بحر الكلام ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٢٧) هذا هو رأى الهشامية من أن المكان هو العرش ، كان الله لا فى مكان ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فكان فيه ، والمكان هو العرش ، مقالات جـ ١ ص ١٠٢ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ، وهو أيضا رأى محمد بن كرام الذى اعتبر كل العرش مكانا له . ولو خلق بازاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لانه أكبر منها كلها ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ . فالله فى مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش ، الفرق ص ٦٥ .

مستويا على العرش منفصلا منه دون اتحاد ؟(٦٢٨) . فى هذه الحالة قد يؤول العرش الى صفة . حينئذ يعنى الاستواء صفة البينونة عندما يكون المؤله مستويا على العرش بائنا منه . لا تعنى البينونة العزلة بل هى صفة من صفات الذات . وقد يفضل العرش ثم يقاس مقدار الزيادة امعانا فى العظمة . كيف يتسع العـرش للاله ويكون قدره ؟ فاذا كانت المسـافة متناهية فكيف يجلس الانسان على كرسى ضيق ولا يستوفيه ؟(٦٢٩) .

وقد تصاحب صورة الحمل المرئية صورة صوتية فيصاحب الجلوس على العرش أطيط أى أصوات صادرة عن العرش من فعل الجلوس على كرسى عتيق من شخص متزن رزين يهبط عليـه فى هدوء وتؤدة ، وأمـن

---

(٦٢٨) يرى البعض أن المعبود على العرش بائن فيه لا بعزله ، وأنه خال لمكان غيره بل ببينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ ، وقال محمد بن الهيصم (الكرامية) ان بينه وبين العرش بعـدا لا يتناهى ، وانه مباين العـالم ببينونة أزلية ونفى التحيز والمحاذاة ، وأثبت الفوقية والمباينـة ، الملل ج ٢ ، ص ١٢ — ١٤ ، ونفى المجاورة والماسـة ، ج ٢ ، ص ١٩ ، ويـرى هشام بن الحكم مع بعض المجسمة أن المعبود ليس فى الاشـياء ولا هو على العرش الا بمعنى انه مماس له ، وأنه فوق الاشيـاء ليس بينه وبين الاشياء أكثر من أنه فوقها . فالله على العرش مماس له ، لا يفضـل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه ، مكانه العرش مماس له ، يحتويه العرش ، والعرش يملؤه . مقالات ج ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٥٧ — ٢٦١ ، الفرق ص ٦٧ ، ص ١٦٥ ، ص ٢٢٨ ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى محمد بن كرام أن المعبـود جسـم له حد ونهـاية من تحته ، والجهـة التى منها يلاقى عرشه . العرش مكانه وهـو مماس له . وأبدل أصحـابه لفظ المماسـة بلفظ الملاقاة لانه لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش الا انه يحيط العرش الى أسـفل ، وهذا يعنى المماسـة التى امتنعوا عن لفظهـا . وفسر بعض أصحـابه المماسة بأن المعبود لا يزيد على عرشه ولا يفضل من شىء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضـه كعرض العرش ، الفرق ص ٢١٦ — ٢١٧ ، ص ٣٣٣ ، وقال بعض الكرامية اسـتوى أى استقر على العرش . بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٢٩) يفضـل العرش بقـدر أربعة أصابع ، وقيل بعيدا عنـه بمسافة متنـاهية (العابدين ، الكرامية) أو مسافة غير متناهية (الهيصمية)، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٢ ، اعتقـادات ص ٦٧ .

واطمئنان ، وهو اعلان سمعى عن الجلوس(٦٣٠) . وأحيانا يوضع النبى عىى العرش بجوار المعبود تعظيما واجلالا له كما يحـدث عادة فى تاريخ الاديان . فالمسيح يقعد على يمين الله يشاركه فى الحساب . واجـلال الاشخاص تابع لعواطف التأليه ورفع الحد الادنى الى الحد الاعلى بالنسبة الى الشـخص وانزال الحـد الاعلى الى الحـد الادنى بالنسـبة الى المعبود(٦٣١) . والحقيقة أن العرش صورة شعبية للتعظيم والاجـلال . فهناك عرش الملك ، وعرش العروس ، ومجلس الصدارة للضيف وغير ذلك من الصور الملكية وما تحتوى من عرش وتاج وبلاط وما تعبر عنه مـن ارادة مطلقة ينفذها الرسل الرعية ، ويتلوها ثواب وعقاب طبقا للطاعـة أو للعصيان .

ثم يتضاعف المكان ، ويزداد فى التعيين فيصبح للعرش حملة ان لم يكن الحملة مثل العرش (٦٣٢) . وذلك زيادة فى التعظيم والاجلال كما هو واضح فى الفن الدينى . فبعد بناء مظلة موسى كما يرويها سفر الخـروج يحملها الكروبيون . وفى العادات الدينية يجلس البابا على العرش ، يحمله القساوسة . كما يجلس رئيس القبيلة على المحفة يحمله افراد القبيلة . وكما اعتاد فرعون أن يجلس محمولا على عرشه ، وعرشه محمول على الاعناق . الحمل تعبير عن العظمـة والجلال اما فى الحياة أو فى المـات

---

(٦٣٠) عند بعض المجسمة للعرش أطيط اذا ثقل عليه كاطيط الرجل وقيل ان الملائكة هى التى تئط أحيانا من وطأة عظمـة الله على العرش ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٨ .

(٦٣١) يرى بعض من ينتحل الحـديث أن العرش لم يمتلىء بالمعبود وأنه يقعـد بنيه معه على العرش ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٦٠ .

(٦٣٢) ترى اليونسـية أن حملة العرش يحملون الله كالكركى وان أقوى منهم كمـا أن الكركى تحمله رجلاه وهو أقـوى من رجليه ، فالحملة تحمل العرش لان الله لا يكون محمـولا ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٦ ، الفرق ص ٢٢٨ ، ص ٢٧٠ ، ويرى شـيطان الطاق أن البارى مستقر على العرش وأن الملائكة يحملون العرش وان كانوا ضعفـاء بالنسـبة الى الله . ولكن الضعيف قد يحمل القوى كرجل الديك التى تحمل مع دقتهـا جسم الديك . اعتقادات ص ٩٥ .

عندما يحمل الاصـــدقاء نعوش الاصـــدقاء وعندما تحمل الشعوب قادتها العظام فى الوداع الاخير ، فالمحمول شريف ، والحمل شريف . وقد تحمـــل الحملة الله مباشرة دون توسط العرش ، وهى صورة للتعظيم المباشر كما كمـــا يحمل الزعماء على الاعناق بلا محفة . وعددهم ثمانية ربما لان العرش ذو أربعة أركان ، ويحتاج كل ركن الى حاملين وليس الى حامل واحد زيادة فى التعظيم . والحملة ملائكة لانه لا يتعامل مع المعبود الا الملائكة الذين هم حاشـــية الملك وبطانته وخدامه وسدنته ، ورسله ووزراؤه ، يعلنـــون اوامره للرعية ، ومن طبقته ، ويشاركونه فى بعض الصفات الملوكية . وقد يبالغ فى التعظيم ، فيكون كل ملاك من الملائكة الثمانية من صنف آخر ، فيصبح لدينا أصناف ، زيادة فى التنوع لان وحدة الصنف تكرار ممل(٦٣٣). وقـــد يكون المقياس من الاوزان لا من المساحات فيكون المعبود ذا مقدار وكيل أكثر منه ذا مساحة واتساع . ويعبر الوزن عن حالات المعبـــود النفسية . فعندما يغضب يثقل على العرش فتعلم الحملة انه غاضب ، واذا سر خف عن العرش فتعلم الحملة أنه مسرور . فالغضب يعبر عنه بلغة الاوزان بالثقل ، والسرور بالخفة . وهمـــا حالتان نفسيتان . اذا حزن الانســـان شعر أنه ثقيل ويقول « قلبى ثقيل » وانه يحمل الارض كلها على كتفيه ، واذا سر شعر أنه طائر لا تسعه الارض فرحا ويقول «أشعر أنى طائر فى الهواء » (٦٣٤) .

---

(٦٣٣) عند البعض ثمانية أفلاك ، وعند البعض الآخر ثمانية أصناف ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ويوافق ابن حزم على ذلك بدليل آيـــة « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » لعلهـــا السموات السبع والكرسى فهى ثمانية أجرام ولعلهـــا ثمانية ملائكة ، ويلتزم بالظـــاهر دون الخرافة . مع أن هذا التأويل ليس ظاهرا وأقرب الى الخرافة . ويؤيد الحملة بآية : « ويحملون العرش ومن حوله » الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٧ .

(٦٣٤) وصف ابن كرام معبوده بالثقل ، وهو معنى انفطـــار السموات من ثقل الرحمن عليهـــا ، الفرق ص ٤١٨ ، ويرى بعض المجسمة أن البارى تحملـــه حملة اذا غضب ثقـــل على كواهلهم واذا رضـــا خف فيتبينون غضبه من رضـــاه . ويرى البعض الآخر أن المعبود لا يثقل ولا يخف ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذى يخف ويثقل وتحمله الحمـــلة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

ولا يفترق أهل السنة عن الكرامية والهشامية فى التشبيه المقارب للتجسيم ، فاثبات الصفات مع التفسير الحرفى للآيات يؤدى فى نهاية الامر الى التشبيه ، فالله يستوى على العرش (٦٣٥) . ومع ذلك فتحرزا من الوقوع فى التجسيم الفظ والتشبيه الممقوت جعلت الصفات بلا كيف ، اثبات للصفات ونفيا للكيفية ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف وبالتالى تكون عبارة مالك المشهورة « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » تحتوى على ثلاثة أخطاء أولى وموقف صحيح رابع :

١ — ليس الاستواء معلوما والا لما اختلفت الفرق فيه ، ولا يكون معلوما الا عن طريق التنزيه والصور الفنية والتأويل المجازى للاستواء بمعنى الاستيلاء أو القدرة أو العظمة .. الخ .

٣ — الايمان به واجب مضاد لنظرية العلم التى تقوم على النظر والاستدلال دون التقليد والتسليم والاذعان .

٢ — مادام الاستواء معلوما فلا يكون الكيف مجهولا لاننا لم نعد بصدد التشبيه الحسى بل أمام المعنى والدلالة ، ووظيفة العلم المعرفة. وليس الجهل أحد أركان نظرية العلم بل من مضادات العلم كالشك والتقليد والظن والوهم .

٤ — أما الصحيح فهو أن السؤال عنه بدعة لانها اثارة مشكلة اغفالا لقواعد اللغة وللمعانى المجازية . كما أنها قضية لا تعم بها البلوى ، ولا تمس صالح المسلمين ويستطيع الانسان أن يموت دون أن يعرف الاستواء أو الاب فى « وفاكهة وابا » أو الموريات والمغيرات فى « والعاديات

---

(٦٣٥) عند عامة أهل السنة وعلى رأسهم الاشعرى وأصحاب الحديث وعبد الله بن سعيد القطان أن المؤله مستو على العرش ، وفوق كل شىء ، الابانة ص ٩ ، ص ٣١ — ٣٥ ، مقالات جـ ١ ص ٣٢ ، ص ٢٦٤ — ٢٦١ ، ص ٣٢٠ — ص ٣٢٥ ، بحر الكلام ص ٢٤ — ٢٦ ، ص ٦٣ — ٦٤ ، المواقف ص ٢٩٧ .

ضبحا ، فالموريات قدحا ، فالمغيرات صبحا ، فأثرن به نقعا ، فوسطن به جمعا » مع أنه يعلم جيدا « ان الانسان لربه لكنود ، وانه على ذلك لشهيد ، وانه لحب الخير لشديد » (٦٣٦) .

لا سبيل اذن الا التأويل المجازى لآيات الاستواء من أجل التنزيه (٦٣٧) . فالمكان هو التدبير ، والاستواء هو الاستيلاء أو الاحتواء والتسخير والوقوع فى قبضة القدرة كما تقول العرب « استولى الامير على مملكته » عند دخول العباد تحت طوعه (٦٣٨) . قد يعنى المكان الحضور والمعية (٦٣٩) . قد يعنى العرش الملك ، والكرسى العلم ، وهو الاقرب الى التقوى . فالتنزيه موقف تقى عقلى . وامعانا فى التقوى

---

(٦٣٦) عند زهير الاثرى أن ذات الله فى مكان ، مستو على العرش ، نراه فى الآخرة على عرشه بلا كيف ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤١ ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ .

(٦٣٧) يدرك بعض أهل السنة خطورة أخذ الآيات على ظواهرها وفى نفس الوقت يخافون التأويل . فيرى الجوينى مثلا عيوب اجراء هذه الآيات على الظاهر « وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل » الارشاد ص ١٦٠ — ١٦١ ، أما ابن حزم فانه يعطى أربعة تأويلات للاستواء . الاول قول المجسمة ، والثانى قول المعتزلة وهو الاستيلاء ، والثالث قول الاشعرى أنه صفة ذات ومعناه نفى الاعوجاج (عبد الله بن كلاب)، والرابع وهو رأى ابن حزم أنه صفة فعل بمعنى انتهاء الخلق اليه . ويرفض ابن حزم المعانى الثلاثة الاولى . أما الحمل فيعنى لديه تنفيذ الاوامر ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٥ — ١١٧ ، ص ١٢٧ ، جـ ٥ ، ص ١١ — ١١٦ ، المحصل ص ١٣٦ .

(٦٣٨) وهو معنى قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

وهذا هو رأى أبى الهذيل والجعفرين والجبائى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، المواقف ص ٢٩٧ ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ — ٢٧ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ ، وعند المعتزلة والجهمية والحرورية الاستواء يعنى الاستيلاء والملك والقهر وأن الله فى كل مكان ، الابانة ص ٣٢ — ٣٥ .

(٦٣٩) وهو معنى آية « وهو معكم أينما كنتم ؛ وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا وهو سادسهم » كما يفسرها الجوينى ص ١٦٠ — ١٦١ .

قد يتم نفى كل شيء ، نفى الصفـــات تجنبا للتجسيم والتشبيه وحـــلا للقضية من الاساس (٦٤٠) .

---

(٦٤٠) أنكر الجهمية أن يكون الله فى السـماء ، كما انكروا الكرسى والعرش وأن يكون الله فوقه أو فوق السـموات . وانكروا أن يكـون الله قد استـوى الى السـماء . الله فى كل مكان حتى فى الامكنة القذرة . التنبيـه والرد ص ٩ ، ص ١٣٣ ، وقد قال على : ان الله خلق العرش اظهـارا لقدرته لا مكانا لذاته ، الفرق ص ٣٣٣ ، وعن جعفر الصـادق أن التوحيد ثلاث أحرف أن تعرف أنه ليس من شيء ولا فى شيء ولا على شيء لان من وصفه أنه من شيء فقد وصفـه أنه مخلوق فيكفر ومن وصفه أنه فى شيء فقد وصفه أنه محدود فيه فيكفر ، ومن وصف أنه على شيء فقد وصف بأنه محتاج محمول فيكفر ، بحر الكلام ص ٢٥ — ٢٦ ، وقد ورد لفظ « العرش » ومشتقـاته ٣٣ مرة فى أصـل الوحى منها ٣ مرات جمعـا « عروش » ، مرتين صفة جمع مؤنث سـالم « معروشـات » ومرتين فعل « يعرشـون » . وقد استعمل اللفظ لله ٢١ مرة وللانسان ١١ مـرة مما يـدل على أنه بالفعل متعلق بالله : ولكن معنى الاستواء لا يظهـر الا ٧ مرات « ثم اسـتوى على العرش » (٧ : ٥٤) ، (١٠ : ٣) ، (١٣ : ٢) ، (٢٥ : ٥٩) ، (٣٢ : ٤) ، (٥ : ٤) ، « الرحمن على العرش استوى » (٢٠ : ٥) ، وقد ورد أيضا ٧ مرات مقرونا برب فى « رب العرش » وهو مضاد لمعنى الاستواء بل بمعنى الملكية والاضافة « وهو رب العرش العظيم » (٩ : ١٢٩) ، (٢٣ : ٨٦) ، (٢٧ : ٢٦)، « رب العرش الكريم » (٢٣ : ١١٦) ، « فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (٢١ : ٢٢) ، (٤٣ : ٨٢) ، ويذكر بمعنى « ذى العرش »وهو أيضا معنى الملكية والاضافة والنسبة « اذا لا تبغوا الى ذى العـرش سبيلا » (١٧ : ٤٢) ، « رفيع الدرجات ذو العرش » (٤٠ : ١٥) ، « ذى قوة عند ذى العرش مكين » (٨١ : ٢٠) ، « ذو العرش المجيد » (٨٥ : ١٥) ، ويذكر حول العرش أو يحملون العرش مما يدل على انـه تناه « وترى الملائكة حافين من حول العرش » (٣٩ : ٧٥) ، « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم » (٤٠ : ٧) ، وقد يذكر العرش وحـده فى مكان فوق الماء فى بداية الخلق « وكان عرشـه على الماء » (١١ : ٧) . أما المعانى الانسانية للعرش فأولها عرش سبأ (٤مرات) « وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » (٢٧ : ٢٣) ، « فلما جاءت قيل أهكذا عرشك » (٢٧ : ٤٢) « أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتونى مسـلمين » (٢٧ : ٣٨) ، « قال نكروالها عرشها » (٢٧ : ٤١) ، وشتان ما بين عرش الله وعرش سبأ ! ومرة واحدة بالنسبة الى أبوى يوسف « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا » مـما يعنى المكانة

=

٣ — **المكان والحركة** : وقد يخف التشبيه ويصبح العرش مجرد مكان يقوم مقام ظرف المكان فى اللغة . فالاستواء يعنى الفوق لما كان الفوق أشرف من التحت (٦٤١) . ثم يدخل المكان كعامل فى تحديد الجسم فيكون

=

العالية والاحترام الواجب للوالدين . ويتضح المعنى المجازى فى الجمع والصفات والافعال ، ففى الجمع « ٣ مرات » فى تعبير « خاوية على عروشها » الذى يوحى بالدمار والخراب « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » (٢ : ٢٥٩) ، « فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهى خاوية على عروشها » (١٨ : ٤٢) ، « وهى ظالمة فهى خاوية على عروشها » (٢٢ : ٤٥) وفى مقابل ذلك الجنة المعروشة بالآشجار « وهو الذى انشأ جنات معروشات وغير معروشات » (٦ : ١٤١) مرتين ، ويعنى الفعل الايواء والاحتماء والسكن (مرتين) « ودمرنا ما كان يصنع فرعون وما كانوا يعرشون » (٧ : ١٣٧) ، « أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون » (١٦ : ٦٨) ، اما لفظ «استوى» فانه ورد بهذه الصيغة فقط ١٢ مرة فى أصل الوحى ثلاثة منها مجرد الاستواء دون العرش ، اما الى السماء (مرتين) « ثم استوى الى السماء » (٢ : ٢٩) ، (٤١ : ١١) أو مجردة « ذو مرة فاستوى ، وهو بالافق الاعلى » (٥٣ : ٦) حيث يصعب التفرقة بين وصف الله ووصف الرسول أو علاقة القرب بينهما ليلة الاسراء والمعراج . ولكن مرتين منها بمعنى مجازى اما استواء الزرع « كزرع أخرج شطاء فآزره فاستغلظ على سوقه» (٤٨ : ٢٩) أو استواء الانسان « ولما بلغ اشده واستوى آتيناه حكما وعلما » (٢٨ : ١٤) ، ففعل استوى ليس خاصا بالله وليس قاصرا على العرش . اما مشتقات الفعل فهى عديدة (٧١ مرة) اما بمعنى الاستقامة فى الخلق أى « سوى » بتشديد الواو (١٤ مرة) وهى كلها فعل من أفعال الله . ثم يستعمل لفظ « استوى » للانسان (٤ مرات) بمعنى المساواة والاستواء للارض « وغيض الماء وقضى الامر واستوت على الجودى » أو ركوب الفلك « فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك » (٢٣ : ٢٨) ، « اذ استويتم عليه » (٤٣ : ١٣) ، أو ركوب ظهور الانعام ، « لتستووا على ظهوره » (٤٣ : ١٣) ؛ وبالتالى فالفعل « استوى » يستعمل لله وللانسان معا . ويذكر بمعنى المساواة بين شيئين (٥٤ مرة) اما بالمنع « لا يستوى الاعمى والبصير » أو بالامكان الذى يفيد الاستحالة « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم » (٢ : ٩) .. الخ .

(٦٤١) أثبت الكرامية أن الله بجهة فوق ، التمهيد ص ١٠٤ ، نهاية الاقدام ص ٢٢ ، وقد اتفق جميع المجسمة وأصحاب ابن كرام على

=

المعبود فى مكان دون مكان ، فى مكان لانه جسم محدود دون مكان لانه خالد أبدى . ويمكن تفسير ذلك تفسيرا نشوئيا فيقال انه كان لا فى مكان ثم حدث المكان بحركته لان الحركة لا تكون الا فى مكان طبقا لثقافة العصر من ارتباط المكان بالحركة واعتبار المكان عدد الحركة (٦٤٢) . وقد يطلق المكان فيصبح المؤله فى كل مكان . ثم يتضخم المؤله أكثر فأكثر ، زيادة فى التعظيم فيصبح فائضا عن جميع الاماكن فى حين أن « فى كل مكان » تعنى فى التنزيه حفظ الاماكن (٦٤٣) . وقد يطلق المكان سلبا فيقال ان الله ليس فى مكان دون مكان وليس فى أى مكان على الاطلاق فالمكان يوحى بالتجسيم والماسة والمجاورة والحد والله ليس كذلك (٦٤٤) . فلا مكان ولا زمان قبل الخلق (٦٤٥) . وكما أنه ليس جسما فانه لا يرى فانه أيضا ليس فى مكان ولا فى جهة ولا يحل فى شىء ولا يماس شيئا . فالمكان يوحى بالتحديد والحركة والماسة ويفترض الشيئية والجسمية . ومن

= أن الله فى جهة . وقال ابن الهيصم انه فى جهة فوق ، التلخيص ص ١١٤ ، مقالات جا ، ص٢١٧ — ٢١٨ واتفق بعض الحشوية مع المشبهة على أن الله فى جهة ، غاية المرام ص ١٠٨ ، وقارب بعض أهل السنة أيضا من اثبات الجهة ، الدوانى ج٢ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٢) يرى هشام بن الحكم أن معبوده فى مكان دون مكان . كان فى لا مكان ثم حدث المكان بحركته ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، الفرق ص ٦٥ ، ويرى البعض أن الله مادام جسما محدودا مقابلا لنا فانه يكون فى مكان دون مكان ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

(٦٤٣) مقالات ج ١ ، ص ٢٥٨ ، ص ٢٦٠ ، عند أهل السنة لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣٣ ، وقالت البكرية انه فى كل مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٨ ، وقال النجار أنه بكل مكان ذاتا ووجودا لا على معنى العلم والقدرة ، الملل ج ١ ، ص ١٣٢ ، واحتجت المعتزلة بأن الله فى كل مكان بآيات « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم » ، « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ، فالنجوى التدبير والقرب والطاعة ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٤ — ١١٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٠ .

(٦٤٤) أصول الدين ص ٧٦ — ٧٧ .

(٦٤٥) هذا هو رأى أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٧ .

ثم استطاع التنزيه نقل الشعور من المكان الى خارج المكان واعادة التوازن له . ونفى المكانية على الاطلاق أقصى درجة من درجات التنزيه قائمة على عاطفة خالصة وباعث صوفى عقلى أو نظرة قائمة على التطهير . المكان نقص والله خال من كل نقص . ما أسهل تحويل المكان الى الزمان فيكون الله أزليا أبديا لا اول له ولا نهاية نظرا لارتباط الزمان بالمكان (٦٤٦) . ويظل أفضل طريق عند المعتزلة هو طريق التنزيه أى طريق النفى ويشاركهم فيه أهل السنة نظرا لارتباط المكان بالزمان(٦٤٧). وهو نفس الطريق الذى يتبعه الصوفية فى تنزيه الله عن المكان(٦٤٨) . ليس فى مكان دون مكان لان ذلك يوحى بالتجزئة والكائنية معا . ويظل التأليه مرتبطا بالعام يجمع بين الطرفين ، الغائب والحاضر ، العقل والواقع ، المادة والصورة (٦٤٩) . وهو ليس فى مكان لان ذلك يوحى

---

(٦٤٦) التأويل ضرورى . اذ لا يعنى أن الكعبة بيت الله أن الله ساكن فيها ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٣ ، ويجتمع على ذلك المعتزلة وأهل السنة . اذ يرى فريق من المعتزلة منهم هشام الفوطى وعباد بن سليمان وأبو زفر أن الله لا فى مكان بل هو على ما لم يزل عليه ، وانه لا نهاية له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٠ ، وانكرت المعتزلة بجميع فرقها أن يكون فى مكان دون مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٠ ، وعند الجعفرين والاسكافى تعنى « بكل مكان » أنه مدبر وحافظ للاماكن . والله عند أهل السنة لا يحويه مكان ، الفرق ص ٣٣ ، فالله يتقدس عن الاختصاص بالجهات ، الانصاف، ص ٤١ — ٤٢ ، غاية المرام ص ٢٧٩ ، النسفية ص ١٤ ، شرح التفتازانى ص ٦٤ — ٦٥ ، الفقه الاكبر ص ١٨٧ ، الاقتصاد ص ٢٥ — ٢٦ ، المسائل ص ٣٣٠ .

(٦٤٧) مثل « ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات » مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ .

(٦٤٨) قال بعض أهل التحقيق « لا يظله فوق ولا يقيه تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه ند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده أمام ، ولا يظهره قبل ، ولا يفنيه بعد ، ولا يجمعه كل ، ولا يوجد مكان ، ولا يفقده ليس » الانصاف ص ٤٢ .

(٦٤٩) أنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الارض أو أن يكون استوى الى السماء ، التنبيه والرد ص ٩٧ ، ص ١٠٤ ، ص ١٣٣ ،

=

بالتجسيم والحلول من ناحية والمكانية العـــامة من ناحية أخرى . والقول بأنه لا فى مكان أو فى كل مكان يرجع الى أصل شعورى واحد وهو رفض ثنـــائية الوجود بين المكان واللامكان . فالقول بأنه لا فى مكان محو له من المكان والقول بأنه فى كل مكان محو لذاته . وفى كلتا الحالتين يكون المحو .

ويورد أهل السـنة أدلة لنفى الجهة مثل الادلة على نفى الحـدوث والمشابهة للحوادث وهى حاجة القائم فى المحل للاختصـاص والافتقار والاحتيـاج ، وهى كلها حجج عقلية لا تحل الموضوع فى مستواه الشعورى مثل : لو كان فى مكان للزم قدم المكان ، التمكن محتاج الى مكان والمكـان مستغن عن التمكن ، لو كان فى مكان لكان اما فى بعضه أو فى كله وكلاهما باطل ، لو كان جوهرا فاما ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل (٦٥٠) . ويمكن تأويل آيات المكان كمـا فعل المعتزلة اما بمعنى أن كل مكان تعنى أنه مدبر أو بمعنى حافظ للاماكن وذاته فى كل مكان (٦٥١) . وكذلك تأويل لا فى مكان بمعنى لم يزل عليه . ولما كان المكان هى الجهة ، والاعلى أشرف

= وعند فريق من الجهمية انه فى كل مكان حتى فى الامكنة القذرة ، التنبيـه والرد ص ٩٧ ، الله لا يخلو منه شىء ولا يزول من موضـوعه ، التنبيه والرد ص ١١٥ — ١١٦ ، واحتجوا « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » بحر الكـلام ص ٢٦ — ٢٧ .

(٦٥٠) المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٣ ، الاقتصـاد ص ٢٥ — ٢٩ ، نهاية الاقـدام ص ١٠٩ — ١١٤ ، المحصـل ص ١١٣ — ١١٤ ، المسـائل ص ٣٥٢ — ٣٥٦ ، العـالم ص ٣١ — ٣٣ ، غاية المرام ص ١٩٣ — ٢٠٠ ، والادلة النقـلية هنـا لا تثبت شيئـا « ولعل الخصم قد يتمسك هنا بظواهر من الكتـاب والسنة وأقوال بعض الائمة وهى بأسرها ظنيـة ولا يسـوغ استعمالها فى المسائل القطعيـة . فلهذا آثرنا الاعـراض عنها ، ولم نشغل الزمان بايرادها » ، غاية المرام ص ٢٠٠ ، أنظر أيضاً ، الفصـل الثالث — نظرية العلم ثامنا — الادلة د — الادلة النقلية .

(٦٥١) الاول رأى أبى الهذيل والجعفرين والاسكافى والجبـائى ، والثانى رأى الفوطى وعباد وابى زفر مقالات ج ١ ، ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ص ٢٦٢ ، أصـول الدين ص ٧٧ — ٧٨ .

من الادنى يرفع الانسان يديه الى السماء نظرا الى الله طلبا ودعاء(٦٥٢). فالسماء رمز العلو والارض السفل فى المجتمعات المسيطرة أو المغلوب على أمرها . وقد تتغير الصورة الآن بنظر المحتلين الى الارض وليس الى السماء ، وتقبيل الارض ، وأخذ حفنة من التراب تقديسا للارض . والحقيقة أنه فى مبحث المكان يتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى . يريده الفكر العلمى موضوعا طبيعيا ويريده الفكر الدينى موضوعا الهيا لا حل لمسائله مثل هل المعبود فى مكان أم فى كل مكان أم لا فى مكان الا طبقا لعواطف التأليه واختلافها بين التشبيه والتنزيه . وهى مجرد تمرينات عقلية لا حل لها ولا هدف الا اظهار قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . وبالمثل لا تحل مسألة الجهة الا بالانتقال من الطبيعيات الى التصوف أو من المكان الى الزمان أو من الموضوع الى الذات أو من الخارج الى الداخل . فقد يكون المكان فى الشعور على ما يقول الصوفية . ومن ثم تعود المكانية الى أصلها فى الشعور ، ويصبح المعبود تجربة شعورية خالصة . فمقولة المكان لا تدل على عالم خارجى توجد الموضوعات به بل تدل على تواجد الشعور فى العالم . المكان تجسيم للعالم وتحديد وتعين له ، فى حين أن العالم مكان النشاط ومحل للفعل(٦٥٣).

ثم يدخل عامل الحركة وحده فى الجسم دون أن يرتبط بالمكان . حينئذ يكون المعبود جسما يذهب ويجىء ، يتحرك ويسكن ، يقوم

---

(٦٥٢) وهذا هو معنى الآيات المستدل بها على وجود الله فى كل مكان مثل « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا » أى نقل المسألة من المكان الى الزمان ، ومن الكم الى الكيف ، ومن الامتداد الى التوتر ، الانتصار ص ٥ .

(٦٥٣) بعد أن عتق الرسول جارية أراد أن يستيقن ايمانها فسألها أين الله ؟ فأشارت الى السماء فقال انها مؤمنة ، الاقتصاد ص ٢٦ — ٢٨ ، وهذا مثل بسط الكفين ومد اليدين فى السؤال والدعاء وختم الصلاة « وفى السماء رزقكم وما توعدون » .

ويقعد (٦٥٤) . فالحركة فى التجسيم لا تعنى الزوال والتغير بل هى تعبير عن الارادة . وقد تم الخلق بالارادة ، والارادة حـركة ، وعلى عكس الحكمـاء الذين تصوروا خلود الله وعظمته فى السـكون لا فى الحـركة وفى الثبات لا فى التغير . هناك اذن تصوران للحركة فى علاقتها بالالوهية . الاول أنهـا مظهر من مظاهر النقص ، وأنها تعنى الزوال وأن الثبـات اشرف منها ، وهو تصور الحكماء . والآخر أن الحركة مظهر من مظـاهر الكمـال ، لا تعنى الزوال ، وأنها أشرف من الثبات وهو تصور المجسمة . وقد يجمع معبود المجسمة بين الاضداد ، بين الحركة والسـكون ، بين القيـام والقعود ، بين المجىء والذهاب . فالتضـاد هو منشأ الحركة ، والحركة تنشـأ بين الاضداد على عكس الحكمـاء الذين تصوروا الله لا ضد له . هناك اذن أيضـا تصوران للاضداد الاول أنها مظهر من مظاهر النقص وأن التطابق أشرف من التضاد وهو تصور الحكماء ، والثانى أنه مظهر من مظـاهر الكمال وأنه أشرف من التطابق وهو تصور المجسمة ، فالحركة تدل على حياة الروح أكثر مما يدل عليها السكون .

وتفصل الحركة . فاذا تحرك المعبود فانه يتحرك تدريجيا لا بالطفر . فالبطىء تعبير عن الجلال والعظمة فى حين أن الطفر تعبير عن الطفـولة والخفة . يسـير الملك والقائد العظيم ببطء فى حين يسير الطفل أو الشاب أو المجنون قفزا . قد يقال ان القفز تعبير عن قدرة أعظم كمـا هو الحال فى عقل الذكى الذى يقفز المتوسـطات أو عند الرياضى الذى يعدو قفزا

---

(٦٥٤) يرى هشام بن الحـكم أن معبوده جسم ذاهب جاء يتحـرك تارة ويسكن تارة أخرى ، يقعد مرة ويقوم مرة أخرى ، مقـالات جـ ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ ، ص ٢٥٧ ، وهى مقـالة الرافضة بوجه عام كمـا يرويهـا الخيـاط اذ يرى أن معبودهم يتحرك ويسكن ، يدنو ويبعد ، يخف ويثقل ، يزول وينتقل . الانتصار ص ٦ ، ص ٨ ، ويرى هشـام أن حركة معبوده هو فعله للشىء . والحركة لا تعنى الزوال ، مقـالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، ويرى هشام بن سالم أن ارادته حركته،وأن الله اذا أراد شيئا تحرك فكان ما أراد ، الفرق ص ٦٩ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، مقـالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ، ص ١١١ ، أصـول الدين ص ٧٩ .

أو لدى اشـــيل بالنسبة الى السلحفاة فى أساطير اليونان (٦٥٥) . ولكن الصورة الفنية تقبل كل شىء طبقـــا لعواطف الخالق لها ، ولا تعبر عن واقع بل تعبر عن احساسات الفنان . والمجسم فنان يستعمل العبـــارة والصورة وان لم يقل شعرا أو يرسم صورة(٦٥٦) .ويتأكد المكان والحركة كصفـــات للذات بعد اثبات الصفات زائدة على الذات ، كما هو الحـــال عند الاشاعرة (٦٥٧) .

ويثبت أهل السنة النزول والصعود والاتيان والمجىء اتباعا لظواهر النصـــوص وليس قولا بالتجسيم . وهو ناتج عن اثبـــات الصفات زائدة على الذات وايمـــانا بنصوص النزول وتصديقا لها تصديقـــا حرفيـــا . فالمؤله يصعد ويهبط ، يجىء ويذهب ، يسكن ويتحرك ، ينزل الى السماء الدنيـــا ، ويجىء يوم القيـــامة ، ويقرب من خلقه . ويؤول المعتزلة النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء الكامل المطلق على ما هو معروف فى استعمال اللغة . فهو مجاز ، واصل الوحى مملوء بالمجـــاز . كما يعنى التلطف فى حق الخلق والترفع للتكبر ، ويستحيل النزول بمعنى الانتقـــال . كمـــا يعنى « جاء ربك » اى جـــاء أمر الله وقضاؤه الفصـــل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال . ويعنى « فأتى الله بنيانهم من القـــواعد » اى استهلكها واستأصلهم . وقد يعنى التهكم على

---

(٦٥٥) هذه ليست احالة الى الغرب بل الى حضارة اليونان القـــديمة التى أصبحت أحد روافد الحضارة الاسلامية التى ورثت كل الحضارات القديمـــة .

(٦٥٦) يرى السـكاك أن معبوده يمكن أن يزول ولكن لا يجوز عليـــه الطفر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٦٥٧) عند بعض المجســـمة حركته غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وعند مالك الحضرمى على بن هيثم (الرافضـــة) ارادة الله غيره ، وهى حركته ، مقالات ج ١ ، ص ١١ ، وهـــو متنـــاه بالذات وغير متناه بالقدرة ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ .

أقوال المجسمة أو الاقبال على العبـــاد(٦٥٨) ، وكأن هنـــاك مؤامـــرة

---

(٦٥٨) عند اهل السـنة وأصحاب الحديث يجيء الله يوم القيـامة وملائكته ، وينزل الى السـماء الدنيـا ، ويقترب من خلقه كيف يشـاء ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٣ ، وعند زهير الاثرى يجيء الله يوم القيـامة الى مكان لم يكن خاليـا منه وينزل الى السـماء الدنيا ولم تكن خالية منه ، مقـالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣٢٦ ، ويهـاجم الاشـعرى المعتزلة لانكارهم الحركة ، الابانة ص ١١ — ١٢ ، الفصـل جـ ٢ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، الاقتصـاد ص ٣٢ — ٣٤ ، غاية المرام ص ١٤٢ — ١٤٣ ، ويرفض أهل السـنة تصور المجسمة للحركة ويجعلون الله فاعلا مختارا ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٢ ، ويؤول الجوينى المجيء بمعنى « أمر الله وقضاؤه ، والفعل وحكم العدل » ، الارشاد ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وقد انكر جهم وبعض المعتزلة النزول حاسـما الموقف من أسـاسه ، التنبيه والرد ص ١١٢ — ١١٣ ، ص ٩٥ ، الابانة ص ٨ ، أما فى أصـل الوحى فقد ذكر لفظ « جاء » فى مشتقـات عديدة (٢٨٠ مرة) ، آية واحدة فقط هى التى تتحدث عن مجيء الله « وجاء ربك والملك صفـا صفا » (٨٩ : ٢٢) أما باقى الآيات فانها تتحدث عن محمد والرسـل وموسى واحد من النـاس والسحرة والمعذورون والملك واخوة يوسف والبشـير وآل لوط وأهل المدينة ورجل يسعى وعيسى ومن خشى الرحمن وفرعون وجنوده ، واحداها والمؤمنون والمؤمنـات والمنافقون ، ومن جاء يسعى ، ويوسف ، والاعمى ، والانبياء ، والعصبـة . كمـا تجيء المعانى مثل جـاء الحق والهدى والاجل والامـر والوعـد والخـوف والموعظة والنعمـة والمنة والذكرى والبرهان والنور والفتح والعذاب .. الخ . ويمكن أن يضاف أحد الاشخـاص أو المعـانى الى الله مثل رسول الله وأمر الله ووعد الله وليس ذاته . وكأن المتكلمين لم يجدوا من ٢٨٠ آية الا آية واحدة تتحدث عن مجيء الله وضربوا مؤامرة صمت عن مجيء المعـانى لاشغال النـاس بما لا يفيد وما يبعدهم عـن شؤون دنياهم . أما لفظ « أتى » فانه ذكر فى القرآن ٥٥٧ مرة منها مرتان فقط يكون الله فيهـا فاعلا مثل « قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القـواعد » (١٦ : ٢٦) أى أهلكم لانه فعل متعد له مفعول ، وأيضـا « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب » (٥٩ : ٢) ، أى أحاط بهم وأهلكهم كفعل لله ، وهذا ما تؤكده الاستعمـالات الاخرى التى تقـارب على ثلث المرات (حوالى ١٧٠) والتى يظهر الله فيها فاعلا مثل يأتى الله بأمره أو بآياته أو الارض أو السـلطان أو الجنـود أو الناس أو الرزق أو الدرجـة أو الخير أو البينة أو المـال أو الحكمة والنبوة أو الثـواب والفضـل أو الهدى والنعمة أو الكتاب أو الحـكم والعلم .. الخ . ولكن أغلب الاستعمالات (حوالى الثلثين) استعمالات انسـانية خالصة . فالذى أتى هو فرعون أو السـاحر أو الرسول أو مريم أو الآباء

مقصودة لتحويل أفعال الله الى ذاته ، وأثره فى العالم الى أثره على نفسه وعكس أفعاله على ذاته حتى يغترب الانسان عن العالم ويتوقف نظره فيه تاركا العالم للمسيطر والقاهر والناهب والسالب ، وهى مؤامرة تحويل « الانثروبولوجيا » الى « ثيولوجيا »(٦٥٩) .

٤ — **الرؤية** . تبدو الرؤية عند القدماء على انها أول وصف بل الوصف الوحيد للذات وقبل الصفات نظرا لاهميتها . وتبدو وكأنها

أو الرجل بمعنى الحركة والقدوم . أو يأتى الحق والدهر والساعة واليوم واليقين والدم والتدبر والسلطان والغاشية والعذاب والجنة والنار والوعود والهدى والموت والبأس والذكر .. الخ بمعنى الحضور . أما « صعد » فلم يذكر الا أربع مرات اما للكلم الطيب أو للكافرين أو للصدر الضيق أو للعذاب وليس منها شيء لله كحركة أو فعل . أما لفظ « نزل » فقد ورد فى أصل الوحى ٢٩٧ مرة ، لا توجد ولا مرة واحدة فعلا لله وأن الله بشخصه هو الذى ينزل كفعل لازم بل هو الذى ينزل كفعل متعد ، ينزل الملائكة والشياطين والروح والماء (٢٧ مرة) والبرد والغيث ثم ينزل الكتاب (٣٠ مرة) والقرآن والفرقان والتوراة والانجيل والآيات البينات والتنزيل والامر والحق والنور والبرهان والخير والسكينة وأحسن الحديث . كما ينزل المائدة والحديد والمن والسلوى واللباس والرزق والانعام والمائدة . فالله ينزل المادة (الماء) والروح (الكتاب) . أما لفظ « قام » ومشتقاته كفعل فقد ورد ٩٧ مرة ليس منها مرة واحدة لله ، وفى صيغة المثنى والجمع أو الامر وكله لا يجوز على الله . أكثر الاستعمالات مجازية مثل « أقاموا الصلاة » (٤٠ مرة) واقامة الدعوة والساعة والحساب والاشهاد والتوراة والانجيل وصور الله والوجه والدين وأقلها للرسول أو الناس أو الاشياء كالجدار . كما أن لفظ « قعد » ومشتقاته أفعالا وأسماء وصفات ذكرت فى أصل الوحى ٣١ مرة ليس منها مرة واحدة لله بل معظمها للقاعدين الذين رضوا بالقعود وتخلفوا عن الجهاد أو الذين كذبوا وظلموا والقاعدون فى النار أو المذموم الملوم المخذول المتحسر أو المستهزىء بالقرآن وهو فعل من أفعال الشيطان . وأقل الاستعمالات للمؤمنين الذين تبوأوا مقاعد للقتال وجزاؤهم مقعد صدق والذين يذكرون الله قعودا وعلى جنوبهم ، مع النهى عن القعود مع القاعدين ، فأين هذا كله من « قعود » الله ؟

(٦٥٩) انظر بحثنا

Thélogie ou Anthropologie, La Renaissauce du Monde Arabe.

الموضوع الاوحد فى الذات نظرا لاهميتها وحمية النقاش حولها(٦٦٠) . كما تبدو وكأنهـا اول المسائل المختلف عليهـا فى العقائد . وأحيانا تبدو فى المقدمات الخطابية اثبـاتا لها فى اعلان العواطف الاولى مع التسبيحات والتحميدات (٦٦١) . وفى المؤلفات المتقدمة تذكر الرؤية بلا عد أو احصاء فى نهـاية الاوصـاف والصفات وبعد موضوع العدل بلا ترتيب(٦٦٢) . وتذكر بعض أوصاف الذات وصفاتها وبعد صفات التشبيه من وجه وعين ويد واستـواء وصفات الانفعال من حقد وحنق وميل ونفور (٦٦٣) . وكثيرا ما تظهر كعبارات انشـائية ودون صياغة عقلية أو ذكر لوصف أو لصفة (٦٦٤) . وتنفى من حيث هى متصـلة بنفى الشبه (٦٦٥) . وتذكر الرؤية فى معرض نفى الصورة فى نهاية الاوصاف بعد اثبـات القدم وتجويز الوجـود واثبات الوحدانية وتجويز الشىء وتجويز النفس ونفى الشـبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعـدم تجويز المجىء والذهاب والتدليل على الوحدانية (٦٦٦) . ثم تذكر الرؤية فى النهاية أيضا وقبل نفى المكانية والاستواء (٦٦٧) . وقد تذكر الرؤية كأحد أبواب ابطال التشبيه (٦٦٨) . وحتى بعد ظهور أبواب التوحيد تظهر الرؤية فى النهاية وتظهر فى نهاية أوصاف الثبوت السبعة وبعد الصفات المختلف عليها(٦٦٩) كاليـد والوجه والاستواء والبقـاء والقدم وصفـات الارادة ، وقبـل الوحدانية والعدل . ونظرا لاهمية صفة الرؤية قد تنتهى بها الصفـات فى

---

(٦٦٠) الابانة ص ١٢ — ١٩ .
(٦٦١) نهاية الاقدام ص ٤ — ٥ .
(٦٦٢) الفقه ص ١٨٦ .
(٦٦٣) الانصـاف ص ٢٥ .
(٦٦٤) الانصاف ص ٤٢ .
(٦٦٥) بحر الكلام ص ٣ .
(٦٦٦) بحر الكلام ص ٢٣ — ٢٤ .
(٦٦٧) بحر الكلام ص ٢٧ — ٢٩ .
(٦٦٨) غاية المرام ص ١٥٩ — ١٧٨ .
(٦٦٩) الانصاف ص ٢٧ .

بحث خاص (٦٧٠) وقد يعاد ذكر الرؤية ونفى كيفيتهـا الحسية فى النهاية فى تعبيرات انشـائية دون صيـاغات عقلية أو ذكر لصفة . ويظهـر موضوع الرؤية فى نهـاية التوحيد قبل موضـوع الكلام وما يتصـل به (٦٧١) . وفى أول احصـاء لاوصاف الذات فى عشرة يظهر اثبات الرؤية كوصف تاسـع بعد الوجود والقدم والبقـاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهـة والتنزيه عن الاستقرار على العرش(٦٧٢) . وتنفى الرؤية كسـادس وصف للذات بعد اثبات الوجـود والقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض (٦٧٣) ، وقبل الوحدانية أو قبـل الوحدانية ونفى الحاجة (٦٧٤) . وهنا يكون نفى الرؤية من بـاب نفى التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث أى من باب ما يستحيل على الله وليس من باب الجواز (٦٧٥) ، وتظهر عرضا مع نفى التجسيم وأبعـاض الانسان أو كله (٦٧٦) . وعادة ما يظهر هذا الوصف فى نهاية أوصـاف

---

(٦٧٠) المعالم ص ٥٩ — ٦٧ .

(٦٧١) الفصل جـ ٣ ، ص ٣ — ٥ .

(٦٧٢) الاقتصاد ص ٣٤ — ٤٠ .

(٦٧٣) شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢ — ٢٧٧ ، المحيط ص ٢٠٨ — ٢١٣ .

(٦٧٤) المغنى جـ ٤ ، ص ٣٣ — ٢٤٠ .

(٦٧٥) يقول القـاضى عبد الجبار « وقد بينـا من قبل أن الكـلام فى نفى التجسـيم فلا وجه لمكالمة هذه الطـائفة فى الرؤية لانه لو ثبتت فيه جل وعز ما قالوه لوجب أن يرى لا محـالة وانمـا تتكلم فى نفى الـرؤية بعد اقامة الدلالة على انه ليس بجسم ولا عرض » المغنى جـ ٢ ، ص ٢٢٠ ، ويقـول ايضـا « اعلم انه لما نفى عنه شبه الاجسـام والاعراض وما يختص كلا منهمـا من الاحـكام اتبعه بنفى الرؤية لاشتمال هذا الحـكم على الجسم والعرض واشتراكهمـا فيه . وهذا الباب يعد من باب نفى التشـبيه وان كان من تحقق التشبيه لا يكلم فى نفى الرؤية من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم فى كيفية الرؤية لابد مـن أن يظهروا التشبيه وعند ايرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون ممـا يقتضى التشبيه .. وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهى القـول الى وجوب التشبيه فلهذه الوجوه عد من باب نفى التشبيه » . المحيط ص ٢٠٨ .

(٦٧٦) النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، طوالع الانوار ص ١٨٥ — ١٨٨ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

الذات بعد القدم والبقاء والوجود والشىء ، ونفى الجسم ونفى الجهة والحيز ونفى الجوهر ، ونفى الاتحاد والحلول (٦٧٧) . تظهر فى نهاية صفات السلوب وقبل صفات الثبوت ، صفات المعانى السبع وذلك لان صفات السلوب نفى لمشاركة الذات لغيرها ونفى تركيبها ، ونفى التحيز ، ونفى الاتحاد ، ونفى الحلول ، ونفى الجهة ، ونفى المخالفة للحوادث ، ونفى اللذة والالم ، وهى صفات ثمان للسلوب (٦٧٨) . وتظهر على أنها خامس وصف فى التنزيه بعد نفى المشاركة والجسمية والحلول والاتحاد وقيام الحوادث بالذات(٦٧٩) . كما تظهر على انها سابع وصف فى التنزيهات بعد نفى الجهة والمكان ونفى الجسمية ونفى الجوهر والعرض ونفى الزمان ونفى الاتحاد والحلول ونفى قيام الحوادث بذاته(٦٨٠) . وتنفى الكيفية بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفى العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزىء والتركيب والتناهى والماهية . والكيفية هى اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب(٦٨١) .

ثم انتقل الموضوع مما يستحيل على الله وصفات التنزيه الى ما يجب لله وصفات التشبيه أى من صفات السلوب الى صفات الثبوت فظهر موضوع الرؤية فى آخر التوحيد بعد اثبات الوحدانية ، الصفات السبع ، قبل الانتقال الى العدل(٦٨٢) . وتظهر بعد جميع أبواب التوحيد وقبل العدل(٦٨٣) . وقد تظهر بعد الصفات السبع وقبل الوحدانية

---

(٦٧٧) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .
(٦٧٨) المحصل ص ١١٥ — ١١٦ .
(٦٧٩) طوالع الانوار ص ١٦٢ .
(٦٨٠) المواقف ص ٢٢٧ — ٢٧٨ .
(٦٨١) النسفية ص ٦٤ .
(٢٨٢) نهاية الاقدام ص ٣٥٦ — ٣٦٩ .
(٦٨٣) النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، طوالع الانوار ص ١٨٥ — ١٨٨ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

وبعدها يأتى العدل(٦٨٤) . ويظهر نفى الالوان والطعوم والروائح ليس مع نفى الرؤية ولكن لانها صفات لا مبرر لها فى حين أن الصفات السبع لها ما يبررها وهو اثبات الكمال فى الذات أو فى الصفات أو فى الافعال(٦٨٥) . وقد تظهر الرؤية فى معرض الحديث عن صفة السمع ، وهى الصفة الثانية من الرباعى (السمع — البصر — الكلام — الارادة) والخامسة من السباعى (العلم — القدرة — الحياة — السمع — البصر — الكلام — الارادة)(٦٨٦) .

وقد تذكر الرؤية عند المتقدمين فى مسألة مستقلة ليس فقط فى التوحيد بل أيضا فى العدل ثم يعقد لها فصل خاص مستقل فى النهاية(٦٨٧) . وترتبط الرؤية بالعدل وذلك لان نفى الرؤية مبدأ وليس عادة حتى لا يطعن فى العدل . فلماذا يمنع الله نفسه عن البعض ويكشف عن نفسه للبعض الآخر ؟(٦٨٨) . وقد لا تذكر الرؤية مطلقا فى بعض المؤلفات المتقدمة ، ويحل العمل فى الجواز محل الرؤية فى العقائد المتأخرة عند اكتمال البناء النظرى للصفات فى أحكام العقل الثلاثة(٦٨٩) . ولما تحول مبحث العدل كله عند المتأخرين الى مبحث التوحيد فيما يجوز على الله فى أحكام العقل الثلاثة انتقل موضوع الرؤية من العدل الى التوحيد من جديد(٦٩٠) . فدخل فيما يجوز على الله سواء فى الصفات أو فى الافعال(٦٩١) . وبالتالى تدخل

---

(٦٨٤) المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٣ .

(٦٨٥) التمهيد ، الاصول ، السنوسية ، الكفاية ، العقيدة ، الباجورى، كتاب التوحيد ، الرسالة ، الجامع ، القطر .

(٦٨٦) أصول الدين ص ٧٨ — ٧٩ ، الارشاد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٦٨٧) أصول الدين ص ٩٨ — ١٠٢ .

(٦٨٨) الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٨٣ .

(٦٨٩) المغنى ج ٤ ، ص ٤٧ ، ص ٤٢ ، ص ١١٥ .

(٦٩٠) النظامية ص ٢٥ — ٢٨ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٨٦ .

(٦٩١) غاية المرام ص ١٥٩ — ١٧٨ ، الارشاد ص ١٨٦ ، المواقف ص ٢٩٩ — ٣١٠ ، الجوهرة ص ١٢ ، الخريدة ص ٤٥ — ٤٦ ، الوسيلة ص ٤٥ : الحصون ص ٣٠ — ٤١ ، التحقيق التام ص ٩٧ — ١٠٦ .

الرؤية ضمن احكام الجواز(٦٩٢) . وبالتالى يرجع الفضل للمتاخرين فى نقلها من الاستحالة والوجوب كما هو الحال عند المتقدمين الى الجــواز أو الامكان اى انها مسألة فرعية لا تخص جوهر الذات وصفاتها ، ليست فى لب التوحيد . وقد يترك الجواز عامة دون اعطاء مثل الرؤية مما يدل على تناقص أهميتها تبعا لاختلاف الظروف والدوافع(٦٩٣) . وقد تأتى فى آخر مبحث الذات والصفات معا(٦٩٤) .

وقد أعدنا نحن نقل الرؤية من حكم الجواز الى حكم الاستحالــة كما نقلنا العدل من حكم الجواز الى حكم الوجوب . فالرؤية مستحيلة ، وكان بالفعل أنسب وصف توضع فيه استحالة الرؤية هو القيام بالنفس لأن الرؤية تتطلب المحل ، والقيام بالنفس ينفى المحل . وهى ليست من الاصول ، ويمكن استغناء التوحيد عنها كأحد مكوناته . فنفى الرؤيــة فى النهاية من الاوصاف السلبية ومن صفات التنزيه أى انها من تحــديدات النفــى .

وهناك ثلاثة مواقف فى موضــوع الرؤية . الأول اثبات الرؤيــة الموضوعية أما مع المقابلة أو بلا كيف ، وهما موقفا التجسيم والتشبيه ، والثانى اثبات الرؤية الذاتية طبقا لحالات الإفــراد وقواهم النظريــة والعملية ، والثالث نفى الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه(٦٩٥) . وكل موقف يعتمد على حجج نقلية وعقلية ولكن الغالب هى الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤية سمعى خالص وبالتالى يجب استبعاده من موضوع العلم طبقا لنظرية العلم التى تكون فيها الحجج النقلية ظنية

---

(٦٩٢) النظامية ص ٢٥ .

(٦٩٣) السنوسية ص ٣ ، ص ٥ .

(٦٩٤) النسفية ص ٩١ — ٩٦ .

(٦٩٥) شرح الاصــول الخمسة ص ٢٧٦ — ٢٧٧ . ويستوى المجسمة وأهل الســنة ، الكرامية والحنــابلة فى ذلك . فطبقا لاهل السنة يصح الله أن يرى . والكرامية والحنابلة اطبقــوا على انه لو لم يكن جســما وفى مكان لا متنعت رؤيته . المعالم ص ٥٩ .

خالصة(٦٩٦) . لا تثبت الرؤية سمعا فحسب ، فالعقل اساس النقــل وبالتالى يظل الموضوع كله ظنيا ولا يتحول الى موضوع يقينى الا بحــكم العقل(٦٩٧) . بل ان اثباتها فى الدنيا شرعا عليه خلاف وبالتالى ينتفى عنها الاجماع الشرعى والاجماع نفسه يحتاج الى اثبات صحة تفســير وابطال آخر . الاجماع ذاته خاضع للتفسير والفهم ، متغير وخاضــع لتطور فهم اللغة ومتغير بتغير الظروف وباجتهاد كل جيل ، ويمكن خرقه باجماع آخر أو باجتهاد . لا يثبت الاجماع الا أمورا عملية وليست أمورا نظرية . والدليل النقلى حتى ولو كان اجماعا متواترا لا يقطع فى مسألة نظرية اصولية(٦٩٨) . ومهما كان العقــل قادرا على ايراد حجج فانه لا يستطيع فى أمر متعال كهذا باعتراف الاصوليين(٦٩٩) ، فليس أمامهم الا السمع ، والسمــع ليس حجة عقلية بل ظنيــة . ولما كانت الرؤية لا تثبت الا سمعا ، والالهيات تقوم على العقل كان موضوع الرؤية خاصة الرؤية فى الآخرة أقرب الى السمعيات وادخل فى المعــاد خارج نظريــة

---

(٦٩٦) أنظر أيضــا الفصل الثالث ، نظرية العلم — ثامنا ، منــاهج الادلة ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الابانة ص ١٠ — ١٣ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٦٩٧) انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٦٩٨) لا يمكن ادعاء الاجمــاع لقول عائشــة « لو وقف شعرى مما قلت ثلاثا من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرية ثم تلت « وما كان لبشر أن يكلمه الله الاوحيــا أو من وراء حجــاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشــاء » (٤٢ : ٥١) ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(٦٩٩) الاجمــاع مــن أهل السنة على جــوازها فى الدنيا والآخرة عقلا وواقعة وثابتة فى العقبى سمعــا . وكيف يثبت فى الآخرة شىء عقلا ؟ فذلك ضــد نسق العلم فى التمييز بين الالهيــات (العقليات) والسمعيات. « واعلم ان هذه المسألة سمعية . وجوب الرؤية فلاشك فى كونها سمعية . وأما جواز الرؤية فالمســلك العقلى ما ذكرناه . وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تســكن النفس فى جوابهــا كل الســكون ولا تحركت الافكــار العقلية الى التقصى عنهــا كل الحركة فالاولى بنا أن نجعــل الجواز أيضــا مسألة سمعية » نهاية الاقدام ص ٣٦٩ ، النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

الذات والصفات والافعال التى تقوم على أحكام العقل الثلاثة . فالموضوع متعال وحجته ظنية وبالتالى فهو خارج الالهيات والعقليات طبقا لمقاييس القدماء . ولا يصبح موضوعا لعلم أصول الدين الا اذا كان موضوعا عينيا من خلال التجربة الانسانية الخاضعة لتحليل العقل . وقد تكون فى نهاية الامر مسألة معرفية خالصة ، رؤية المعانى وادراكها وبالتالى فهى جزء من نظرية العلم(٧٠٠) .

(أ) هل يمكن اثبات الرؤية الموضوعية ؟ وتعنى الرؤية حينئذ رؤية الله بالعين كرؤيتها للاشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والاشعة والملامسة والجهة والملاقاة والمداخلة . فاذا كانت الرؤية من جهة الفوق فذلك لأن الفوق أشرف من التحت ، والرؤية من عل تكشف أكثر من الرؤية من أسفل ، أكثر شمولا واتساعا واكتمالا من الرؤية الجزئية الحسية الجانبية . الاولى رؤية العقل والثانية رؤية الحس(٧٠١) . وقد تكون هذه الرؤية وما يصاحبها من حركات الملاطفة والمعانقة والمجالسة والملامسة تعبيرا

---

(٧٠٠) شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣ .

(٧٠١) جوزت الكرامية الرؤية بالمواجهة لكون الله فى الجهة والمكان ، التحقيق التام ص ٩٧ —٩٨ ، وجوزوا الرؤية من جهة فوق دون سائر الجهات ، الملل ج ٢ ، ص ٢٠ ، النسفية ص ٩١ — ٩٦ ، المواقف ص ٣١٠ ، وتقول كل المجسمة الا نفرا يسيرا باثبات الرؤية وقد يثبتها من لا يقول بالتجسيم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٥ ، والرؤية بالمقابلة والاتصال والشعاع عند المشبهة والكرامية طوالع الانوار ص ١٨٥ ، وجوز هشام بن الحكم وغيره من المجسمة رؤيته فى الحقيقة وأنه يلمس . المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، وقد جوز المشبهة والكرامية الرؤية لان الله فى الجهة ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، كما جوز بعض مشبهة المرجفة رؤية الله بالابصار فى الدنيا ولا ينكر أحدهم أن يكون بعض من يلقى فى الطرقات ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، وأجاز البعض الآخر الحلول فى الاجسام . وأصحاب الحلول اذا رأوا انسانا يستحسنونه لم يدروا لعل الههم فيه ! وعند نصر وكهمش تجوز رؤيته فى الدنيا ومصافحته وملامسته ومزاورته للناس . والمخلصون يعانقونه فى الدنيا والآخرة اذا أرادوا ذلك . وعند أصحاب الهجيمى تجوز رؤيته فى الدنيا ، يزورونه ويزورهم ، الملل ج ٢ ، ص ٦ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ .

عن كبت جنسي وحرمان دنيوى أو عجز فعلى . فالصوفى محروم جنسيا فيتخيل أنه يعانق الحور العين ، ومحروم دنيويا فيتوهم أنه يأكل من ثمار الجنة ، وعاجز عن محاربة الظلم فيتصور محاربة الشيطان ، الشر المجسم . والمضطهد قد ضاع منه الله ، واهتزت من تحت أقدامه الارض فيتوهم أنه ممسك به معانقا اياه ، وأنه وحده المدافع عنه ضد الظلم ، أو أنه يعانق الزعيم الشهيد ويتشبث به ويتمسك بمبادئه . اما جواز الرؤية دون اشتراط الجسمية فانه تحصيل حاصل ، فلا رؤية حسية عينية فى الخارج لشىء موجود فى الخارج الا اذا كان جسما . ولا يمكن قياس الله على الملائكة فى جواز رؤيتهم دون أن تكون أجساما فالله ليس من جنس الملائكة ، كما أن الملائكة يمكن للبعض رؤيتها كما تروى الاخبار والآثار والتجارب الروحية للاولياء والصوفية . كما يستحيل اثبات الرؤية بلا كيف لان الرؤية لا تكون الا كيفا ، كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف أو من يثبت قضية ثم ينفيها والموضوع واحد . لا يمكن ان تتم الرؤية بعين البصر الا بالملاقاة وبالشعاع(٧٠٢) .

---

(٧٠٢) يتفق أهل السنة وأصحاب الحديث مع الكرامية على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا . فهى جائزة فى العقل واجبة فى النقل ، الغاية ص ١٥٩ ، النسفية ص ٩١ — ٩٢ . ولكنهم يختلفون فى الكيفية . فالرؤية عند أهل السنة تتم من غير مواجهة والكرامية يجعلون المواجهة أمام الموضوع ومقابلا له وهو ما تعنيه المعتزلة أيضا وبينت استحالته فنفت الرؤية ، المواقف ص ٣١٠ ، الانصاف ص ١٧٦ ، جوز الاشاعرة والسلف الصالح الرؤية بعينى رؤوسهم فالرؤية ادراك وانكشاف فى البصر تحدث بفتح العين دون أن يتطلب ذلك بالضرورة شعاع خارج أو داخل أو ملاقاة . فكل موجود يمكن رؤيته حتى الاعراض ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، أثبت أهل السنة والجماعة الرؤية بالابصار بلا تشبيه ولا تعطيل ، الفرق ص ٣١٣ ، لم يجوز احد من أهل القبلة الابصار بالاشعة أو انطباع شبح أو تمثل حاسة لان الرؤية ادراك وراء العلم أو علم مخصوص ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، وعند طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث أنه يرى بالابصار ويدرك بها ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، ويثبتها أصحاب عبد الله بن سعيد القطان مع أهل السنة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند زهير الاثرى يرى الله بالابصار بلا كيف ،مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وقد جوز

والحقيقة أن الادلة النقلية لا تثبت الرؤية بقدر ما تنفيها(٧٠٣) . فسؤال موسى « رب أرنى » لا يدل على امكان الرؤية لأن العاقل لا يطلب المحال لأن السؤال قد يكون طلبا للمحال بغية التعليم . سؤال موسى اذن لا يعنى الامكان بل يهدف الى رد الانسان الى حدوده الطبيعية مانعا له من اى اغتراب فى العالم تاركا رؤية الاشياء الى رؤية وهمية مشخصة للمعانى . كما أن الرؤية هنا تعنى البيان والاظهار والكشف ولا تعنى الرؤية بالعين . وكلمة « لن » للتأبيد وليس للتوقيت ، للتأبيد وليس للتأكيد . ولماذا لا يكون النفى للمستقبل ؟ وكيف لا يدل على منع الجواز ويدل على منع وقوع الجائز اذ أن معنى الجائز أنه لم يكن واقعا ؟ وتعنى الاجابة بالنفى الاستحالة لا الجواز . وهى آية مطلقة يرى الأشاعرة

سفيان بن سحبان وغيره من المرجئة الرؤية بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة فى المشاهد ، المغنى جـ ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، والخلاف مع المجسمة والشعرية ، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وعند الاشعرى هى رؤية على الاطلاق بالعين وبالقلب على السواء ، الابانة ص ١٥ — ١٧ ، انظر أيضا ، التحقيق ص ٩٧ — ١٠٢ . المسائل ص ٣٧١ — ٣٧٢ ،الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، بحر الكلام ص ٢٧ — ٢٩ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الابانة ص ١٣ — ١٥ ، النهاية ص ٣٦٧ — ٣٦٩ الارشاد ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٧٠٣) أقوى الادلة السمعية قصة موسى التى يعتمد عليها اعتمادا كليا الواردة فى سورة الاعراف « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى ولكن أنظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك ، وأنا أول المؤمنين » (٧ : ١٤٣) ، ومرة أخرى « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا » (٤ : ١٥٣) ، ومرة ثالثة « واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون » (٢ : ٥٥) ، انظر تحليل القصة كحجة فى الغاية ص ١٧٠ — ١٧٦ ، التفتازانى ص ٩١ — ٩٤ ، المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ ، الاصول ص ٩٩ — ١٠١ ، الارشاد ص ١٨١ — ١٨٥ ، التحقيق ص ٩٨ — ١٠٠ ، ص ١٠٤ — ١٠٧ ، النهاية ص ٣٦٣ — ٣٦٩ .

انها لا تمنع من الخصوص فى بعض الاوقات فى حين أن الحكم العام فى كل الاوقات ، والاستثناء لا يكون قاعدة . ولا يقاس ذلك على أن اليهود لن يتمنوا الموت لأن الموت واقع والرؤية ليست كذلك . ولا يعنى الاستقرار فى المكان اثبات الرؤية نظرا لاستقرار الجبل بل يعنى العود الى العالم وأن من يريد رؤية الله الثابت العظيم الشامخ الجليل فلير الجبل آية منه أو يكون استقرار الجبل محالا لأنه متحرك اما بدوران الارض او بدكه وبالتالى تعليق الرؤية على شرط محال فتكون محالة . ثم ان موسى قد تاب عن سؤاله بقول « تبت اليك » والتوبة لا تكون الا من الذنب وهو طلب رؤية الله . كما ان اليهود « أخذتهم الصاعقة » جزاء على طلب الرؤية ، وكأن اليهود هم الذين استدرجوا موسى للطلب ، وموسى رغبة فى ايمانهم وجه الطلب بدوره الى الله دون أن يمعن أو يفكر فيه ، كما طلب مائدة من السماء من قبل فنزلت لهم . فالرؤية هنا ليست معجزة أو آية أو دليلا بل استحالة وذنب وطلب من وعى مجسم مشبه وشعور مادى قاصر عن التنزيه وادراك المعانى المستقلة . فهو سؤال القوم على لسان موسى وليس سؤال موسى . موسى مجرد مبلغ حتى لا تأتى الاجابة من السلطة مباشرة وليس من موسى حتى يخف الاعتراض وتزداد درجة القبول وحتى يثبت لهم بالتجربة استحالة الرؤية بدخول طرف ثالث وليس مجرد بسؤال واجابة بين طرفين . وقد تخيل القدماء احتمالات اربعة لموسى . الاول هو السؤال عنها بعد العلم بجوازها وهذا تحصيل حاصل . فمن اين يأتيه العلم قبل السؤال ؟ ولا يمكن السؤال الا عن مجهول . والثانى هو السؤال عنها مع العلم باستحالتها وهو ايضا تحصيل حاصل فمن أين يأتيه العلم بالاستحالة ؟ واذا كان يعلم بالجواز أو الاستحالة فلم السؤال عنه ؟ والثالث هو السؤال عنها وهو شاك فيها كما شك ابراهيم ، ويريد موسى اجابة كى يطمئن قلبه ، وهو احتمال وارد ، وكانت الاجابة بالاستحالة . والاحتمال الرابع هو السؤال عنها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئا وهو متأزم من تعنت قومه . وهذا هو الاغتراب فى صورة التجربة الدينية عند موسى وقومه فكانت الاجابة تصحيح الاغتراب . لم يشأ موسى أن يرد الاغتراب بنفسه حتى يأتى التصحيح من الرب أقوى وأفعل . بالاضافة الى أن موسى نفسه كان مغتربا صوفيا

متأزما يود رؤية الله تعويضـــا له عن مآسى قومه وعصيانهم له(٧٠٤) . كما أن قصة موسى فى مراحل الوحى السابقة وفى ظرف تاريخى خـــاص لشعب معين ، فى مرحلة اليهودية والشخصية اليهودية والوعى الحسى اليهودى الذى يطلب الرؤية الحسية والاله الحسى والنعيم الحسى والبرهان الحسى . وهى تورد فى مورد التهكم عليهم فى اطار تطور مراحل الوحى ولكن فى نهاية الوحى وبعد اكتماله لا يعود الموضوع مطروحا . فالله لم يعد شخصه بل كلامه ، وكلامه لا يرى بل يسمع ويطبق كنظام للعالم .

وهناك حجج نقلية أخرى بعيدة وغير مباشرة تتحدث عـــن الرؤية فى الآخرة لا فى الدنيا . وهى لغة مجازية صرفة تعنى الرؤية فيها الرحمـــة

---

(٧٠٤) عند أبى على وأبى هاشم ســؤال قوم موسى له يثبت الاستحالة. وعند أبى على لاظهـــار علم من أعـــلام الآخرة استغناء عن النظـــر والاستدلال والشـــك مثل شك ابراهيم ، المغنى جـ ٤ ، ص ٢١٧ — ٢٢٠ ، وعند أبى الهذيل يمكن أن يكون الســؤال للتعليم والدرس واعادة وضـــع الشـــعور فى اتجاهه الصحيح نحو موقفه الشرعى فى العـــالم . والرؤية هنـــا بمعنى العلم . وعند القـــاضى عبد الجبار هو ســؤال من قـــوم موسى وليس من موسى ، الشرح ص ٢٦٢ — ٢٦٥ . أنظر أيضا التنبيه ص ٦٠ — ٦١ ، المعـــالم ص ٦١ — ٦٤ . وعند العلاف والجبائى وأكثـــر البصريين ســـؤال موسى ليس سؤالا بل تجاوز الى العلم الضرورى ، واطلاق الملزوم على اللازم شـــائع ، وأن الجواب « لن ترانى » تأكيـــد على النفى واجابة على السؤال . وعند الكعبى والبغداديين أن السؤال عن يوم القيـــامة أو عن علامة من علاماتها وحذف المضاف أمام المضاف اليه ممكن لغـــويا مثل ، واسأل القرية . ويرى الجاحظ أن سؤال موسى بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتنـــاعه بطريقة الاولى . وقد سأله موسى وهو يعلم الاستحالة ليتأكد دليل العقل مع دليل السمع ومثل سؤال ابراهيم « رب أرنى كيف تحيى الموتى . قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » ، وقد يدل الســـؤال على عدم علم موسى بالاستحالة ثم علم بعـــد السؤال ان الرؤية ليست شرطا للتوحيد ، وأن الســـؤال صغير مـــن صغـــائر الانبيـــاء . وتعليق الرؤية على استقرار الجبل ساكنا أو متحركا يمنع الرؤية فالحركة لا تســـكن والسكون لا يتحرك . والقصـــد عـــدم وقوعها وليس اثبات الامكان . المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٢ . وهى ليست حالة خاصة لموسى بل حكم عام ، الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ .

والثواب(٧٠٥) . وأى تأويل آخر يحتاج الى اثبات بدليل أو قرينة(٧٠٦) . أما الاحاديث فانها روايات يمكن الشك فى صحة سندها كما يمكن تأويل متنها . معظمها أخبار آحاد معارضة بغيرها ، توجب التشبيه وتعارض الحسى . وهى تورد فى مورد التهكم عليهم فى اطار تطور مراحل الوحى . ومجرى العادات . كما أنها تتضمن الجبر بالاضافة الى التشبيه وبالتالى تعارض مبدأى التوحيد والعدل . رواتها من فرق المعارضة أو من جماعات الاضطهاد (الخوارج ، الشيعة) من أجل تقريب الله لصفوفها فى مواجهة تمثل السلطة القائمة لله وتمثيلها له ، وبالتالى يكون القصد منها نزع انسلاح من أيدى الخصوم ، ودخول الرؤية فى معارك السلطة والمعارضة(٧٠٧) . تقع الادلة النقلية كلها اذن فى معارك تفسير النصوص .

---

(٧٠٥) مثلا « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » مجرد تشبيه ، والرؤية فرع للتشبيه ، وبالتالى تفسر كما تفسر آيات التشبيه حرصا على التنزيه بمعنى المنع من الرحمة والثواب ، المغنى جـ ٤ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٢ ، الشرح ص ٢٦٧ ، وأيضا « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٢) والنظر هنا لا يعنى الرؤية بمعنى تقليب الحدقة أمام جسم مضىء بل منتظرة الثواب والرحمة ، وكذلك « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون » (٢ : ٤٦) ، فاللقاء لا يوجب الرؤية ضرورة بل قد يعنى الحضور واللقاء المعنوى . المعالم ص ٦١ — ٦٤ ، التنبيه ص ٦٠ — ٦١ . قد يعنى اللقاء تحقيق الهدف والغاية والوصول الى المنتهى والمصير مثل الذى يلاقى حتفه . وقد يعنى الثواب والمكافأة . وقد يحدث لقاء مع رؤية وقد تقع رؤية دون لقاء . لقاء الفكر مع آخر قد يتم دون رؤية ، وقد تحدث رؤية فرد لآخر دون أن يتم لقاء بينهما . وما أكثر ما نرى دون أن نلقى ، وما أكثر ما نلقى دون أن نرى . الشرح ص ٢٦٥ — ٢٦٧ .

(٧٠٦) مثلا « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (١٠ : ٢٦) فالزيادة كرؤية تأويل لا دليل عليه يقوم على اثبات اليد لانه اثبات للوجه . ولا يجوز التأويل نقلا فهذا عود الى النقل ، والتأويل العقلى يقوم على قواعد لغوية أو دلائل عقلية أو قرائن حسية . المعالم ص ٦١ — ٦٤ .

(٧٠٧) يروى أن الصحابة سألوا الرسول : هل نرى ربنا ؟ قال نعم ، سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب ، وهذا التشبيه يعنى اللقاء وليست الرؤية ، الانصاف ص ١٨١ — ١٨٢ .

ولا يكون الحل هو حل التعارض بين النصوص بل ارجاعها الى مواقفها الاجتماعية والسياسية واستخداماتها فى معارك السلطة والمعارضة . وما أسهل الاعتماد على الدليل الشرعى فى مجتمع الشرع فيه سلطة وعلى النقل والرواية وأهل السنة هم الرواة ، والفرق هم أهل الاهواء الذين لا تقبل رواياتهم ولا شهاداتهم ، وعلى الاجماع على لذة النظر وهم أهل السنة والجماعة ، والفرق أهل الكفر والضلال ، وعلى قرائن أحوال الرسول ، وكلهم الى رسول الله منتسب ، وعلى قول الصحابى وهو صاحب السلطة وقريب السلطان مع أن قوله ليس مصدرا للتشريع والاولى الا يكون مصدرا للعقيدة(٧٠٨) . والحقيقة أن آيات الرؤية فى أصل الوحى لا تشير الا الى رؤية الاشياء الحسية أو رؤية ظواهر الطبيعة كآيات لله ، وتبين حدود الرؤية الانسانية وخداع الحواس وأن الله لا يكون موضوعا للرؤية بل هو شرط الرؤية للاشياء . فهو ذات وليس موضوعا ، شرط وليس مشروطا ، يرى ولا يرى(٧٠٩) .

---

(٧٠٨) يرى الملطى الشافعى أن النصوص تثبت الرؤية والكلام وتنفيهما فى نفس الوقت فى الدنيا والآخرة ، التنبيه ص ٦٠ — ٦١ ، أما حديث النزول « ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » فانه معارض بأخبار أخرى . والنزول لا يعنى الرؤية بل تعنى درجة القرب . الارشاد ص ١٦١ — ١٦٢ ، كما اختلف الصحابة فى رؤية الرسول ليلة الاسراء . والاختلاف لا يدل على الاثبات أكثر مما يدل على النفى . وهناك تفسير عائشة لليلة كلها بما فيها الرؤية على انها مجرد شعور بالقلب وليس حركة فى المكان . كما أن حديث « أسألك لذة النظر اليك » أخبار آحاد ومعارض بغيرها وتوجب التشبيه المغنى ج ٤ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وأيضا « اللهم أسأل النظر الى وجهك والشوق الى لقائك من غير ضر أو مضر ولا فتنة مضلة » وهى رواية آحاد أيضا معارضة بغيرها ، تؤول مجازا ، وهى أقل من أصل الوحى فى القرآن كمصدر أول . الانصاف ص ٢٨١ ، التفتازانى ص ٩٤ — ٩٦ ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٧٠٩) ذكر فعل « رأى » ومشتقاته فى القرآن ٣١٠ مرات منها أربع مرات فقط فى قصة موسى وهى الحجة النقلية الوحيدة والتى تدل على طلب المستحيل ومثل « لو أنزلنا علينا الملائكة أو نرى ربنا » (٢٥ : ٢١).

أما الحجج العقلية فمنها حجج جدلية ، مثلا : اذا كان الله يجعـــل

=
أما باقى الاستعمالات فان موضـــوع الرؤية اما الظـــواهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والكوكب والزرع والريح والماء والهـــواء والنـــار والمنى والحرث والجبل والماء والفلك والظل والسحاب.والارض والليل والنها او رؤية أصناف من الناس فى أغلبهم من الكـــافرين والمنـــافقين والمشركين والظالمين والذين ضـــلوا ونهوا عن النجـــوى وجادلوا ويخوضون فى آيات الله والذين فى قلبهم مرض أو الذى كفر واتخذ الهه هواه والذى تولى والذى ينهى عبدا اذا صلى .. الخ . وقد تكون الرؤيه للعذاب والنار والبأس أو للاصنـــام مثل اللات والعزى . وقد تكون الرؤية للنعيم والبرهن والعمـــل الصالح والوعد والآيات . وتكون الرؤية لافعـــال الله وخلقه وآثاره وليس لذاته والتى لا يراها الانســـان والتى تبدؤها الآيات بالاستفهام المثبت « أفرأيت » ، « آرأيتم » أو المنفى « ألم تر » للعظة والعبرة . ويكون الله أحيـــانا هو شرط الرؤية أى انه هو الذى يمكن منهـــا مثل « وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبـــون » (٣ : ١٥٢) ، « ولو أراكم كثيرا لفشلتم » (٨ : ٤٣) ، « فأراه الآية الكبرى » (٧٩ : ٢٠) ، « ولو نشاء لاريناكم » (٤٧ : ٣٠) ، « ولقد أرينـــاه آياتنا كلها » (٢٠ : ٥٦) ، (حـــوالى ٤٠ مرة بهذا المعنى) فالله ليس هو الرائى فقط أى أنه ذات وليس موضوعا « ألم يعلم بأن الله يرى » (٩٦ : ١٤) ، « الذى يراك حين تقوم » (٢٦ : ٢١٨)« أيحسب أن لم يره أحد » (٩٠ : ٧) ، بل هو شرط للرؤية . وقد أخطأ فرعون عندما أراد جعل نفســـه مكان الله بقوله « ما أريكم الا ما أرى » (٤٠ : ٢٩) ، وكثيراً ما تكون الرؤية خادعة « انا لنراك فى ضلال مبين »(٧ : ٦٠) ، « انا لنراك فى سفاهة » (٧ : ٦٦) ، « ما نراك الا بشرا مثلنـــا » (١١ : ٢٧) ، « وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا » (١١ : ٢٧) ، « انا لنراك فينـــا ضعيفا » (١١ : ٩١) ، والرؤية محدودة فاما ينظر الانســـان ولا يبصر « وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (٧ : ١٩٨) ، أو لا يرى شيئـــا على الاطلاق : « خلق السموات بغير عمـــد ترونهـــا » (٣١ : ١٠) ، « وأنزل جنودا لم تروها » (٩ : ٢٦ ، ٩ : ٤٠ ، ٣٣ : ٩) ، والرؤية مرتبطـــة بالحالة النفسية ، « فاذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون اليك » (٣٣ : ١٩) . كما أنهـــا بالنســـبة الى رؤية الله قد تكون وهمـــا « انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا » (٧٠ : ٧) ، « أعنده علم الغيب فهـــو يرى » (٥٣ : ٣٥) ، فالرؤية ذاتيـــة فردية تختلف باختلاف وضـــع الشعور « أفتمارونه على ما يرى » (٥٣ : ١٢) ، ولا تؤدى الرؤية الى الفعل نظرا للمســـافة بين النظر والعمل « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بهـــا » (٦ : ٢٥ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيـــلا » (٧ : ١٤٦) ، « وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا » (٧ : ١٤٦) . فأين هذا كله من رؤية الله كذات أو كموضوع ؟

الاشياء لنا مرئية فليس من المعقول ألا يكون هو مرئيا من نفسه أو منا(٧١٠).
وتعتمد الحجة على أن الله شرط الرؤية كما يبدو ذلك من بعض الآيات .
والحقيقة أن هذه الحجة تخلط بين الذات والموضوع . فالله ذات رائية
وليس موضوعا مرئيا ، ويتعامل مع ذات رائية ، ممكنا اياها من الرؤية
فلا يتحول الى موضوع لرؤيتها . كما أنها ليست الرؤية الغالبة . فالغالب
أننا نرى الاشياء بأنفسنا . والله ليس موضوعا منقسما على نفسه مرة
ذاتا ومرة موضوعا . وقد تصاغ هذه الحجة الاولى بطريقة أخرى فيقال :
اذا كان البارى راء لذاته وجب أن يراه غيره ، وهذا فى الحقيقة تصور
للقسمة فى الله وتحويله الى ذات وموضوع ، والله لا قسمة فيه . كما
أن رؤية الذات لذاتها لا تعنى بالضرورة رؤية الغير لها . فالانسان
لا يرى ذاته ولا ذات غيره ، فالاولى ألا يرى ذات الله . الذات الخالصة
لا ترى الا من خلال الجسم والله لا جسم له . والله ليس راء لذاته لأن
ذلك يحتاج الى أن ينقسم الى ذات وموضوع كما قال الحكماء عقل وعاقل
ومعقول . على أقصى تقدير يمكن رؤية ذات لذات أخرى عن طريق الغوص
في شعور الآخر كما هو الحال بين الصديقين او الحبيبين أو بين الصوفى
والله . ولكن الرؤية فى هذه الحالة عن طريق الاتحاد وليس عن طريق
المقابلة ، كما أنها ليست رؤية بصرية بل اتحاد بالشعور . وقد تصاغ
الحجة على نحو ثالث فيقال : اذا كان الله راء لغيره فيجب أن يرى
نفسه : والحقيقة أن رؤية الذات للغير لا تعنى بالضرورة رؤية الغير
للذات . وحتى اذا كان الله راء لنفسه فانه لا يمكن للغير أن يراه اذ أن
الشعور الجسمى غير قادر على رؤية الشعور الخالص نظرا لاختلاف
مستويات الخالص . وهى فى النهاية حجة قائمة على التمثيل . وهى مجرد
افتراض نظرى راجع الى عمليات الشعور . فتصور الله راء للاشياء
ولنفسه تشخيص لعمليات التأليه . واعطاء المؤله القدرة على أن يرينا
الاشياء تفخيم وتعظيم . والقياس باطل « ما دام الله راء للاشياء فالاولى
أن يكون موضوعا للرؤية » لأن الذات لا تتحول الى موضوع . واحالة
موضوع الرؤية الى موضوع القدرة هو احالة العقل الى السلطة .

---

(٧١٠) الابانة ص ١٥ — ٢٧ ، الشرح ص ٢٧٢ — ٢٧٤ ، المحيط ص
٢٠٩ ، الانصاف ص ١٨١ — ١٨٢ . النظامية ص ٢٧ — ٢٨ .

والحجة الثانية أننا ما دمنا نرى الاعــراض فاننا نرى الجواهــر بالضرورة(٧١١) . والحقيقة أن هذه الحجة ترى أن صلة العالم بالله صلة الإعراض بالجواهر فى حين أن الله جوهر مفارق على ما يقول الحكمــاء والاصوليون المتأخرون طبقا لنظرية الوجود(٧١٢). والاقرب أن تكون الصلة هى صلة الدال بالدلالة أو الآية بالمدلول حيث يكون التمييز بين المستويين قائما . وطبقا للشاهد لا ترى الا الاعراض ، والجوهر مجرد افتــراض يفسر تكثر الاعراض بافتراض وحدة الجوهر . الجسم لا يرى . وما يرى هو الامتداد أو الثقل وكلاهما عرض . الجسم امتداد وحركة وهما موضوعان عقليان خالصان كما هو الحال عند الحكماء .

والحجة الثالثة أن كل موجود يرى وما دام الله موجودا فانه يرى . والحقيقة أن الوجود ليس هى الواقعة الحسية حتى تكون مرئية بل قد يكون الموجود هو المعنى أو الماهية أو الشعور الخــالص . ولماذا يكون القياس عاما وشاملا ؟ وما العلة فى التخصيص بالرؤية ؟ وقد تأخذ الحجة صورة لاهوتية منطقية لاثبات الرؤية ولكن العقل الصريح وتحليل عمليات الشعور يكفيان لبيان نشأة المشكلة فى الشعور . فالمقدمة الاولى « لا يوجد موجود الا وجائز أن يرينا الله » غير صحيحــة لأن الله لا يرينا ذاته . وهناك كثير من الموجودات لا يرينا الله اياها . كما أن الرؤية فى الغالب لا تتم بفعل الهى بل بحاسة بشرية أو بحدس انسانى أى بوسائل المعرفة الحسية دون احالتها الى القدرة الالهية . والله موجود ولا يعنى ذلك انه

---

(٧١١) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، النهــاية ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، المســائل ص ٣٨ — ٣٧٢ ، الابانة ص ٢٥ — ٢٦ ، المعــالم ص ٥٩ — ٦١ ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الغاية ص ١٥٩ — ١٦١ ، التفتازانى ص ٩١ —٩٢ ، ويستعمل الاشاعرة بعض الحجج النقــلية لاثبات رؤية الاعراض وكأن الله جوهر يحمل أعراضــا مما يدل على أن علاقة الذات بالصفات هى علاقة الجوهر بالاعــراض، الاصــول ص ١٠١ — ١٠٢ . عرف نفسه من غير رؤية ولا احاطة ، البحر ص ٣ .

(٧١٢) أنظر الفصل الرابع — نظرية الوجود . رابعا انطولوجيا الوجود، الجواهر ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس، العقل ؟ .

موضوع الرؤية . فلفظ موجود لفظ اشتباهى يعنى الوجود الحسى كما يعنى الوجود العقلى . كما أن المقدمة الكبرى تتضمن النتيجة سلفا وبالتالى فالحجة لا تتجاوز الجدل العقيم(٧١٣) . تتضمن الحجة ، وهى حجة الأشعرى ، خلطا فى معنى الوجود . فليس كل وجود يرى . هناك وجود الافكار والمثل والغايات والاهداف وهناك وجود الروح ، ومنها وجود الله غير المتعين . وهو ما يقوله الأشاعرة أنفسهم فى أن واجب الوجود غير ممكن الوجود ، وأن وجود القديم غير وجود الحادث مما يدل على غياب اتساق مذهب الأشعرية مع نفسه . لذلك يثبت الأشعرى الرؤية عن طريق القياس ومع ذلك ينفى أوجه التشابه بين الله موضوع الرؤية والشىء الموجود والحادث . فما القياس ؟ وفيم يقع القياس وفيم لا يقع ؟ وبالتالى يكون اعتراض المعتزلة قائما وهو : ما السبب اذن فى الاختلاف بين الذوات ؟(٧١٤) .

والحجة الرابعة جدلية خالصة تقوم على أن النفى اثبات لأن كل نفى نفى لشىء ، ولا يمكن نفى شىء الا اذا كان موجودا ومثبتا من قبل . وبالتالى فان نفى الرؤية يعنى اثباتها . فنفى الشىء يعنى أنه موجود أولا ومنفى ثانيا(٧١٥) . والحقيقة أن النفى يمكن أن يكون للمعدوم وليس فقط للموجود . كما أن النفى ليس اثباتا بل ان الاثبات هو نفى النفى .

---

(٧١٣) هذه هى حجة الاشعرى والباقلانى والجوينى ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، اللمع ص ٦١ — ٦٦ ، الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٨١ ، الغاية ص ١٦٣ — ١٦٥ ، الارشاد ص ١٦٦ — ١٧٨ . الشرح ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ .

(٧١٤) هذه هى حجة الباقلانى ويعترض عليها الايجى بالاتى : ١ — المرئى الاعراض وليست الجواهر . ٢ — لا تحتاج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى . ٣ — ليست علة صحة الرؤية مشتركة . ٤ — ليس المشترك بينهما هو الوجود أو الحدث لان الامكان مشترك بينهما . ٥ — ليس الحدوث سببا لصحة الرؤية لانها عدمية . ٦ — ليس الوجود مشتركا بين الواجب والممكن . ٧ — لا نسلم أن علة صحة الرؤية موجودة فى القديم . فان كانت صحة الرؤية ثابتة فهى مخصوصة الاصل غير مخصوصة الفرع ، المواقف ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الشرح ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٧١٥) الغاية ص ١٧٠ — ١٧٤ .

وهناك حجج أخرى خطابيـــة عامة مثل أن الرؤيـــة لا تؤدى الى حدوث أو تشبيه بالضرورة وهذا نقل الفرع الى الاصل ، فالرؤية فرع التشبيه . والحقيقة أن اثبات الرؤية اثبات للتشبيه فلا وجود لشىء اسمه رؤية بلاكيف لان الرؤية بالضرورة كيف ، والكيف بالضرورة وقـــوع فى التشبيه . أو أن يقال : كان الرسول ينظر الى جبريل ويسمع كلامه ومحل الله مثل جبريل . ويبدو أن الادلة كلها هى قياس الغائب على الشاهد . تتراوح بين الجدل والخطابة وينقصها البرهان(٧١٦) .

ولا يعنى بالضرورة افتراض الادراك بالبصر الرؤية . فقد تقع العين على الجسم المرئى ولا تتم الرؤية . وقد يتجه الحدس الى المعنى وتتم الرؤية . فالرؤية لا تعنى بالضرورة وجود العين والجسم . وقد توجـــد العين ويوجد الجسم ولا تتم الرؤية بل يحدث مجرد انطباع حسى غـــير مدرك وانتقال صورة الجسم فى العين اذا لم يكن الوعى منتبها حتى يتم الادراك . وهذا هو معنى « لا تدركه الأبصار » . ولا يمكن أن يكون المعنى جسما بل يظهر المعنى فى تجربة حية فى الشـــعور . قد تكون له حوامل واقعية وهى التجارب والمواقف ولكن يظل المعنى مستقلا عنها ، أشبه بدلالة مستقلة أو ماهية ، وهى تعادل الواقع الشعورى . ومن ثم ليس التنزيه شيئا مرئيا بل هو معنى أو عملية ادراك المعانى واستبصارها والبحث عن الدلالات الاخيرة . ووجـــه التمدح هو كون المعـــانى دلالات وليست وقائع محسوسة لأن الوقائع المحسوسة ثبوت وسكون ، والتنزيه تعال ومفارقة مستمرة والتوجه الى ما هو أبعد . ولما كانت المرئيـــات ليست وقائع فكل براهين اثبات الرؤية القائمة على اثبات وجود المرئى لا تؤدى الى اثبات شىء . ولما كان وجود الاله ليس وجودا حسيا ماديا معينا فى المكان والزمان ولكنه وجود معنوى كان الخطأ فى التفسير أساسا أن تتحول النصوص الى أحكام وقائع وليس الى أحكام ماهيات . ولو كان الاله مرئيا لما اختلفت آخر مراحل التوحيد عن أوائله ، ولأعلن التوحيـــد فشله أمام المساواة بين الوجود والرؤية أو الوجود والحسية المادية كما

---

(٧١٦) الشرح ص ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٥ .

كان الحال فى مراحل التوحيد السابقة . فقد كان صراع التوحيد مع اثبات وجود المعانى ، والكشف عن بناء الشعور ، واعطائه القدرة على التنزيه أى التعالى المستمر . كان السؤال ممكنا فى مراحل الوحى السابقة ، ولكن بعد اكتمال الوحى واستقلال الشعور يصبح مستحيلا . بل انه فى مراحل الوحى الاولى كانت الرؤية مستحيلة وكان الممكن هو التجلى أو الظهور كما تجلى الله للجبل كأحد المعجزات ، تجلى الذات ، بالاضافة الى ظهور الافعال فيصعق الجبل . هذا فى الوقت الذى كانت فيه المعجزة برهانا على صدق النبى وعلى وجود الله . أما فى آخر مراحل الوحى فلم تعد المعجزة برهانا « وما منعنا أن نرسل بالآيات الا أن كذب بها الأولون » (١٧ : ٥٩) . واصبح العقل قادرا على الوصول الى الحق ، والارادة قادرة على تحقيق الفعل .

(ب) هل يمكن اثبات الرؤية الذاتية ؟ وهى محاولة لاثبات الرؤية دون وقوع فى التجسيم أو التشبيه بالتجاوز عن شروط الرؤية من مسافة ومقابلة وشعاع وملامسة ومن ثم تنتفى الرؤية الموضوعية ، وينتفى خطر تحويل الله من ذات الى موضوع .

فالرؤية باطنية كشفية داخلية ينعم بها المؤمنون وحدهم دون الكافرين فى هذه الدنيا . والحقيقة أن هذا هروب من الموضوعية الى الذاتية وترك الذاتية بلا أحكام أو منطق فتصبح ذاتية فارغة . كما أن هذه القسمة أمر سابق لأوانه اذ أنها لا تتحدد الا فى الحكم النهائى فى اليوم الآخر . كما تفسح المجال للانانية والغرور اذ قد يدعى كل فرد لنفسه الايمان ويتهم الآخرين بالكفر . وما دامت الرؤية ذاتية ينتفى منها صفة الموضوعية وبالتالى يمكن للمسيحى أن يرى مريم العذراء والسيد المسيح طبقا لايمانه ولا يراها سواه ، مما يطلق العنان للخيالات والاوهام . كما ينتفى منها الشمول والموضوعية وأى مقياس للصدق أو اليقين(٧١٧) . ولما كان

---

(٧١٧) عند الاشعرى والباقلانى الرؤية فى الدنيا للمؤنيين دون الكافرين، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وعند عبد الله بن سعيد القطان يرى الله =

الانبياء نموذج المؤمنين كانوا أقدر الناس على رؤية الله . والحقيقة أن هذا اعطاء للانبياء دورا أكثر مما لهم . فالنبى ما هو الا رجل يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ، يوحى اليه ليبلغ الرسالة وليس له أية درجة فوق درجة البشر(٧١٨) .

وقد تكون الرؤية على قدر الاعمال . فالعمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والممارسة نوع من العلم(٧١٩) . والحقيقة أنه حتى فى هذه الحالة تختلف الرؤية من فرد الى فرد باختلاف درجات الاعمال ، وتكون رؤية ذاتية خالصة . وكيف يكون موضوع الرؤية متفاوتا فى الدرجة طبقا للاعمال ؟ ماذا يساوى نصف عمل أو عمل كامل فى الرؤية ؟ هل تنقسم الرؤية الى درجات طبقا للاعمال ، رؤية قوية وأخرى ضعيفة ، وبالتالى لا يكون للكافرين رؤية ؟ وماذا عن صاحب الاعمال الصالحة دون ايمان أو اقرار ؟ وهذا فى الحقيقة احالة لموضوع الرؤية الى موضوع النظر والعمل(٧٢٠) . وهل ما يرى هو ذات الله أم القدرة على الثقة بالنفس والعلم والبصيرة بالاشياء والوعى بالعالم والدراية بالكون ؟ وماذا عن المغفرة ؟ أليس هذا ادعاء وغرور من المؤمنين ؟ كل منا يدعى

= بالابصار يوم القيامة ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٠ ، يراه المؤمنون فى الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ١٤٤ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، امتنعوا عن الرؤية فى الدنيا وأجازوها فى الآخرة للمؤمنين وحدهم ، فلا يراه الكفار . ومنهم من فرق بين الرؤية والادراك وقال انه لا يدرك بالبصر ويرى به (طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث) المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٧١٨) القارى ص ١١٣ .

(٧١٩) يرى عبد الواحد بن يزيد وقوم من النساك أن الله يرى على قدر الاعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣١٩ .

(٧٢٠) أنظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

الإيمان ويتهم الآخر بالكفر . أليس الايمان والكفر نتيجة للعمل الصالح ومشروطين به ؟ فالرؤية بهذا المعنى تتم للشعور اليقظ وليس الغافل ، وللشعور الباطن بالتقوى وليس بالمظاهر الخارجية . ليس المفر اذن من اعتراض الرؤية فى الآخرة بعد أن ينكشف كل شىء ويعلم حقيقة المؤمن من الكافر .

فان لم تتم الرؤية للجميع دون التمييز بين مؤمن وكافر فانها تتم للأخيار وحدهم فى الدنيا والآخرة . فالرؤية على قدر الاعمال ، العمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية ، والعلم يأتى من الممارسة . وهنا تكون الرؤية ذاتية خالصة ، تحدث للبعض دون البعض الآخر . والرؤية الذاتية قد تكون مجرد اسقاط نفسى أو تركيز القلب كى يخلق موضوعه أو نوعا من الهلوسة . فى حين أن غير المؤمنين قد يكون لهم شعور محايد لا يرون المعبود لحياد شعورهم وسلامته من كل انفعالات ، وهو الشعور الذى لا يرى الا ما هو موجود فى الواقع . لذلك جعل الاصوليون وعلماء الحديث حياد الشعور من شروط موضوعية الرواية التى من أجلها تم استبعاد رواية أهل الاهواء ومنهم المتكلمون . وكان الاسلام أحد شروط حياد الراوى فى اخبار الآحاد لأنه مضاد للهوى .

وقد تحدث الرؤية فى وقت دون وقت طبقا لحالات الفرد النفسية ودرجة تقواه ، ولحظته الصادقة المتميزة . وهى فى الحقيقة لحظات الابداع ورؤية الحقائق وليس رؤية الله كموضوع(٧٢١) .

وقد تحدث الرؤية فى حالة النوم دون اليقظة اذ يستحيل فى اليقظة بمعنى مواجهة الحس لموضوع الرؤية(٧٢٢) . والحقيقة أن ما يحدث فى

---

(٧٢١) المحيط ص ٢٠٩ .

(٧٢٢) قال البعض برؤية الله فى الدنيا فى النوم دون اليقظة . وروى عن رقبة بن مصقلة أنه قال رأيت رب العزة فى النوم فقال لاكرمن مثواه يعنى سليمان التيمى . صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة ، القارى ص ١١٢ — ١١٣ ، التفتازانى ص ٩٦ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٣ .

النوم هو رؤيا وليس رؤية ، وحلم وليس ابصــارا ؛ وأدخل فى تحليــل مضمون الوعى والحالات النفسية منه فى تحليل الحواس وموضوع الادراك . تستحيل الرؤية الحسية فى النوم نظرا لعــدم توفر شروط الادراك مــن وجود حاسة على صلة بموضوع وتوفر وعى يجعل الادراك الحسى ممكنا . قد تكون الرؤية فى هذه الحالة هى الحدس الذى يرى مضمون الشعور فى حالة اليقظة وليست رؤية العين لموضوع مادى . وتكون اليقظة عند الصحو وليس عند النوم والا كانت الاحلام رؤية . والفــرق بين الرؤية والحلم هو الفرق بين اليقين والظن ، بين الادراك المباشر وبين التأويل . بل ان الحلم منه ما قد يكون صادقا ومنها ما قد يكون أضغاث أحلام . وكيف يمكن تفسير الاحلام وتأويلها ؟ ان لم تتم الرؤية فى حال اليقظــة فانها لا تتم فى حال النوم حيث تغيب الرقابة . أما تفسير الاحلام فموضوعه تحليل اللاشعور ومعرفة الرغبات المكبوتة والمتمناة التى لم تتحقق بعد .

وقد يتم التحايل لاثبات الرؤية بعدة افتراضات حول كيفية الرؤية . مثلا لا تكون الرؤية بالتحديق وامعان النظــر بل رؤية عادية على نحــو معين(٧٢٣) . وهو افتراض يقوم على نفى المشابهة بين رؤية الله ورؤية أى موضوع آخر ، مجرد نفى دون اثبات . قد تكون الرؤية بالتحــديق وإمعان النظر وقد لا تحتاج الى تحــديق وتكون مجرد رؤية عاديــة . والتحديق مغالاة فى الرؤية وتعبير عن الدهشة كما يحدث فى العالم مــن اتساع الحدقة حين رؤية الموضوع غير العادى . وقد تتم الرؤية بعــد تهيؤ العين للادراك ، فالحواس لا تعمل الا من خلال الشعور . وقبــل هذا الاعداد لا تحدث الرؤية ، فالرؤية البصرية بلا ادراك مجرد انطباع حسى ينقصه الوعى حتى يتحول الى ادراك . وهذا هو سبب التفرقــة بين الابصار والادراك . فاذا كانت الرؤية بالابصــار ممكنة فان الادراك بالابصار غير ممكن . الابصار حس فى حين أن الادراك يتجاوز الحس الى شرطه وهو الوعى أو الانتباه أو اليقظة . وهى التفرقة التى تحــاول

---

(٧٢٣) اختلف الناس بين من يقول نرى الله جهرة ومعاينة وبين من ينفى ذلك . كما اختلفوا فى التحديق اليه بين الاثبات والنفى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ ، النظــامية ص ٢٧ ـــ ٢٨ .

انجمع بين الحواس الظاهرة والباطنة ، فالرؤية تتم بالعين ولكن الادراك أى الوعى بالشىء يتم برؤية الشعور للماهيات وادراكه للمعانى(٧٢٤) . وقد تتم الرؤية بتغير فى موضوع الرؤية ذاته وتشكله فى صورة أخرى حتى يمكن للعين رؤيته . وهذا فى الحقيقة احتيال من الله واظهار نفسه على غير صورته أو تقلب وتغير وهو ما يستحيل على الله . كما أن رؤية صورة الله ليس رؤية لذاته . وهو اقرب الى القول المسيحى ، وكما هو معروف فى تاريخ الاديان ، أديان الوحى أو ديانات الطبيعة باسماء التجلى والتشكل والتناسخ وظهور الله فى صور شتى على ما يقول أصحاب التناسخ والحلول والمجسمة بوجه عام(٧٢٥) .

فاذا ما استعصى التحايل على وظيفة العين أو على موضوع الرؤية يفترض وجود حاسة خاصة تتم بها وهى الحاسة السادسة ! وهى ليست العين المجردة بل أقرب الى القلب أو الشعور . وقد تكون احدى وظائف الشعور الباطنة . وليس السؤال كما وضعه القدماء هو قدرة الله على خلق حاسة سادسة فذلك تحويل لموضوع الرؤية الى موضوع القدرة انما عن كيفية الرؤية . فكون المؤله قادرا على أن يرى نفسه لعباده لجوء الى افتراض القدرة ، واعتماد على برهان السلطة والعظمة وليس افتراضا عقليا . انه افتراض شعورى خالص ناتج عن عواطف التأليه للاجابة على مشكلة واقعية هى موضوع الرؤية . وفى الحقيقة أن الحاسة السادسة هى الحدس الذى به تتم رؤية الماهيات فى الشعور . فالشعور ليس مجموعة من الحدوس الظاهرة والباطنة بل هو موطن الحدس ، هو الذات العارفة أو الوجود الانسانى من حيث هو ذات عارفة ، وهو

---

(٧٢٤) الغاية ص ١٦٦ — ١٦٨ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

(٧٢٥) عند البعض يرى محمد ربه على صورة مخصوصة فى المنام ، القارى ص ١١٣ ، الفصل جـ ٢ ، ص ٢٤٩ ، وترى البكرية أن الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها ، الفرق جـ ٢١٣ ، الانصاف ص ٢٧٦ — ١٩٣ ، وقد روى عن الرسول قوله : « رأيت ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة فقال : يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ فقلت لا » ، وهناك روايات أخرى مشابهة مملوءة بالخيال الشعبى وتنتقل من أصوات الملائكة الى جبريل الى الله ، البحر ص ٢٢ — ٢٤ .

ليس حاسة سادسة لها مركز ووظيفة ومحل بل هــو الشعور الواعى اليقظ . ويقترب هذا الحديث مما يقوله الصوفية عن العــين الباطنة . ويكون السؤال : ما الدليل على وجودها ؟ ما مقياس صدقهــا ومعيــار صحتها ؟ وكيف تتم بها الرؤية فى الآخــرة ولم تتم بها فى الدنيا ؟ انهــا مجرد حاسة فاضلة شريفة تتفق مع جلال الموضوع وشرفه . الحاســة السادسة أفضل وأعلى من الحواس الخمس العادية ، ومتسقة مع علو الموضوع وشرفه . هو مجرد افتراض محض عن طريق التمنى والحصول على مكاسب بمجرد تخيل الوسائل(٧٢٦) .

فاذا كانت رؤية الله فى الدنيا عليها خلاف بين أهل السنة فان رؤيته فىالآخرة عليها اتفاق نظرا لسهولة الاجماع عليها نظرا لغياب الدليل ، ولأن الآخرة طبقا للشعور تسمح بامكانيات أكثر مما تسمح به الدنيــا ، فالعلاقة بينهما علاقة اللانهائى بالنهائى . فهو مرئى يوم القيامة من غــير موازاة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل . رؤية قلبية أكثر منها عينية . وقد تحدث الرؤية من جانب الموضوع أى الله عندما ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشافا تاما من غير ارتســام صورة المرئى فى العين أو اتصال شعاع خارج من العين الى المرئى . فالرؤية لا تكون بالعين اطلاقا لما كانت العين لا تقوى على النظر الى الشمس فى الدنيا

---

(٧٢٦) عند بعض المرجئة لله ماهية لا ندركهــا فى الدنيا وأنه يخلق لنــا فى الآخرة حاسة سادسة ندرك بها الماهية بينمــا ينكر ذلك البعض الآخر ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، ويقول ضرار وحفص الفرد ان الله لا يرى بالابصــار ولكنه يخلق لنــا يوم القيامة حاسة ســادسة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢١٤ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، وهو أيضــا رأى سفيان بن سحبان ، المحيط ص ٢٠٩ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، ويفسرها ابن حزم برؤية القلب فيقول ان الله يرى فى الآخرة بقوة فى العين موهوبة من الله سماها البعض حاسة سادسة وذلك يعلم بقلوبنــا ، وقد وضعهــا الله فى موسى كرامة للمؤمنين ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ — ٥ ، وقد نفى ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١ ، فى ابطال القول باثبات حاسة سادسة نرى بهــا القديم ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٠٢ — ١٠٨ .

ولكنها قادرة على ذلك فى الآخرة(٧٢٧) . والحقيقة أن هذا تحايل على الموضوع وادراك لصعوبة الرؤية فى الدنيا وخوف من نفيها ، وبالتالى لا يبقى الا اثباتها فى الآخرة التى يسهل افتراض كل شىء فيها اذ لا يعلم أحد عنها شيئا ، وليست موضوعا للحس أو العقل ، ولا نعلم عنها شيئا الا بالخبر ، والخبر دليل ظنى طبقا لنظرية العلم . ومع ذلك فالآخرة شعوريا تعويض عن الدنيا ، ورغبة فى الاستمرار فى الحياة بعد الانقطاع بالموت ، وكشف العالم طبقا لقوانين العدل . فالآخرة ليست مكانا أو زمانا موضوعيا بل عالم التمنى عندما لا يتحقق بالفعل . يختلط فيها المكان بالزمان فيتصور المكان خارج العالم ثم يوضع فى الزمان . وهو عالم شعورى كما لاحظ الحكماء والصوفية يعبر عن حالات ذهنية أو نفسية تهدف الى التأثير فى سلوك الناس وليس عالما ماديا موجودا بالفعل . ويبدو هذا الخلط فى اثبات الرؤية فى الآخرة ليلة الاسراء والمعراج مع أنها ليلة فى الدنيا مما ينفى الرؤية فى الدنيا . وأذا كان لابد من اثبات الرؤية فأيهما أفضل اثباتها فى الدنيا أم فى الآخرة ؟ اثباتها فى الدنيا قد يعلم عنها ويخبر بها ويستفاد منها فى حياة الناس أما اثباتها فى الآخرة بعد انتهاء الوقت وبعد الامتحان فلا يفيد أحداً . اللهم الا اذا كان جزاء للمؤمنين ، نعيما ولذة ، مكافأة لاهل الجنة ، وبالتالى تثبيت الرؤية بناء على أخلاق الثواب والعقاب ، ومكافأة حسية تدل على حرمان وكبت وتعويض واهم عن مساوىء النظر فى الدنيا . والرؤية القلبية فى النهاية هى تأويل يتحاشى كيفية الرؤية كما يتحاشى أثبات الرؤية ونفى الكيفية حتى لا يثبت الشىء وننفى فى وقت واحد ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، مثل جسم لا كالاجسام ، وشىء لا كالاشياء ، تحصيل حاصل ، اقدام واحجام ، « محلك سر » ، مثل عبارات السياسيين والقادة التى لا تقول شيئا « نحن لم ننتصر ولم ننهزم » .

---

(٧٢٧) بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية عقلا ووقوعها شرعا اختلفوا فى كيفية الرؤية هل تجوز فى الدنيا أم تقع فى الآخرة . وقد أجمع الصحابة وأهل السنة والجماعة على أن الله يرى فى الجنة ، يراه المؤمنون ، الانصاف ص ١٧٦ ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، الخلاف اذن ليس فى جواز الرؤية بل فى وقتها ، فى الدنيا

=

والادلة النقلية لاثبات الرؤية فى الآخرة هى نفس الادلة على اثبات الرؤية بوجه عام سواء من القرآن أو من الحديث أو الاجماع(٧٢٨) .

= أم فى الآخرة ، قبل الوقت أم بعد الوقت ، بطئا أم عجلة ، مما يدل على أن الموضوع انسانى خالص ، الانصاف ص ١٨١ ، ينكشف الله لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشاف البدر المرئى من غير ارتسام أو اتصال أو شعاع ومواجهة ، الطوالع ص ١٨٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٣ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، النسفية ص ٩١ — ٩٤ ، ويرى الاشعرى أن رؤية القلب ممكنة لا رؤية العين وفى نفس الوقت ينفى تأويل الرؤية على أنها رؤية القلب ، الابانة ص ١٢ — ١٣ ، وعند الاشعرى وعبد الله بن سعيد القطان يرى الله بالابصار يوم القيامة ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ — ١٩٣ ، ولما سأل موسى الرؤية فى الدنيا تجلى الله للجبل فجعله دكا فعلم أنه لا يراه فى الدنيا ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، وعند جمهور أهل السنة والمرجئة وضرار بن معمر من المعتزلة لا يرى الله فى الدنيا أصلا وجوزه الحسين محمد النجار ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، وذهب المجسمة الى أنه يرى فى الدنيا والآخرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٣ ، وتقول بعض المرجئة برؤية الله بالابصار فى الآخرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٤ ، الابانة ص ١٥ — ١٦ ، الاصول ص ٩٨ — ٩٩ ، ويؤول البعض الرؤية فى المعراج على أنها رؤية القلب لا العين ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٩٣ ، وصحيح أن الرسول رأى ربه ليلة الاسراء بفؤاده لا بعينه ، القارى ص ١١٢ ، وقد اختلف الصحابة حول رؤية الرسول لله ليلة الاسراء والمعراج بالقلب أم بالعين . فقالت عائشة وبعض الاصحاب بالقلب وقال ابن عباس والبعض الآخر بالعين ووافقه الباقلانى ، الانصاف ص ١٧٦ ، وعليه يعتمد الاشعرى فى اثبات الرؤية فى الآخرة . ويرى البعض هذه الرؤية خاصة بالرسول ولا تعمم على غيره .

(٧٢٨) من هذه الادلة مثلا « وجوه يومئذ ... » والنظر هنا هو الانتظار والتفكر والاعتبار وليس الابصار . كما يعنى مشاهدة الحقيقة وكشف الحجاب ، والتعرف على الحق ، فالله ليس شخصا بل مبدأ . وأيضا « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ، وهذا لا يعنى الرؤية بل الحجاب النفسى والمعنوى والادبى . كما أنه لا يجوز التفسير عن طريق القلب والنقيض . لما كان الكفرة هم المحجوبون اذن يراه المؤمنون . فالامر بالشىء ليس نهيا عن ضده عند الاصوليين . « رب ارنى أنظر اليك » وقد كان الطلب فى الدنيا مستحيلا ولا يوجد دليل على امكانه فى الآخرة . « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ولا يوجد دليل على أن =

غايات القرآن لا تعنى الرؤية بل النظر والاعتبار والتفكر أو تحقيق الغاية . والاحاديث آحاد معارضة بأحاديث أخرى . والاجماع له حدوده فى علم الأصــول .

=

الزيادة هى الرؤية فى الآخرة ، « فمن كان يرجو لقاء ربه » ، واللقاء غير الرؤية ، اذ يمكن تحيــة الغائبين ولقــاء الافكار ، والنظر لا يقتضى الرؤية فيمكن رؤية الماهيــات أو حدس المعانى ، والــرؤية بلا كيف تحصيــل حاصل ، والتشبيه بالعين مجرد صورة فنية وليس واقعا حسيا . « ولكم فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين » فلو اشتهى أهل الجنة الرؤية ولم يروه لخلف الله وعده ، وهذا افتراض خالص فأهل الجنة لا يســألون أسئلة الاغتراب فى الدنيــا . « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهــم جنــات الفردوس نزلا » وهذا لا يتضمن الرؤية . أما الاحاديث فمثــل « انكم سترون .. » ، وهى آحاد ، وغير واردة فى القرآن وهو الاصل ، ومعارضة بروايات أخرى . أما الاجماع فانه ليس ملزما لكل عصر ، بل كل عصر له اجمــاعه . ويعتمد على النصوص الخاضعة للتأويل . وهــو اجمــاع ناقص بدليل مخالفة بعض الصحابة . والاجماع جائز فى المسائل العملية فى التشريعات وليس فى الموضــوعات النظرية كالعقائد . كمــا أن الاجماع خاضع للتفسير والفهم ويمكن خرقه بالاجتهــاد ، المغنى جـ ٤ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ ، التحقيق ص ٩٩ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، ويرى ابن سالم البصرى امكانية رؤية الكفرة له أيضا دون استثنــاء ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ، وعند الاشعرى « لأن رؤية الله أفضل اللذات وأفضل اللذات يكون فى أفضــل الدارين » ، الابانة ص ١٣ — ١٥ ، ويرى البــاقلانى أنهــا بلا تشبيه ولا تكييف ، الانصــاف ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٤٤ ، الفقــه ص ١٨٦ ، أما رواية ابن مســعود عن اثبات الرؤية للرسول ليلة المعراج فمعــارضة برواية عائشــة . ومع ذلك يجعل الباقلانى الرؤية جــائزة عقلا وواجبة للمؤمنين فى الآخرة شرعا ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ١٧٦ والحقيقة أنهــا مستحيلة عقلا وغير واجبة شرعا فى الآخرة . ويراها البــاقلانى رؤية بالابصــار كما أخبر القرآن ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، الاصــول ص ١٠٠ — ١٠١ ، الارشــاد ص ١٨١ — ١٨٢ ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ، الانصاف ص ١٨٠ — ١٨١ ، الابانة ص ١٠ ، ص ١٣ — ١٥ ، المحصــل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، النهاية ص ٣٦٩ ، المســائل ص ٣٧٢ — ٣٧٣ ، الانصاف ص ١٧٧ — ١٨٠ ، التحقيق ص ٩٨ — ١٠١ ، ص ١٠٦ ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤ ، المواقف ص ٣٠٥ — ٣٠٧ .

أما الادلة العقلية فهى معتمدة أيضـــا على الادلة النقلية تفســـيرا وتأويلا واستنباطا . فسؤال موسى لا يعنى فقط امكانية الرؤية ولكنه أيضا يفيد الاستحالة بدليل الرد الحاسم بالنفى . والسؤال وان بدا فى ظاهره شرعيا الا أنه فى الحقيقة لا شرعى يدل على اغتراب الانسان ، والقصد منه أن يرد الانسان الى وضعه الطبيعى كموجود فى العالم ، ويكشف امكانياته وموضوعاته ووجوده وسط الاشياء. كما أن تعليق الرؤية باستقرار الجبل ، والجبل مستقر ، احالة الى الجبل أى الى العالم الطبيعى والى الكون بدلا من الخروج عنه والذهاب الى ما ورائه . كما أنه اثبات للسكون والثبات وأن تتحول النظرة من خارج العالم الى داخله . وتستحيل الرؤية الحسية نظرا لحاجتها الى المكان والجهة والطول والعــرض والعمق ، وهى كلها من صفات الحدوث . كما أن الهدف من الاستحقاق ليس هـــو الجنة بالضرورة ونعيمها ولذة الرؤية الى الله والا كانت رؤية الله مثـــل نكاح الحور العين والانهار التى من عسل مصفى والتين والزيتون والرمان . تعالى الله عن هذا الوصف وعن هذا المستوى من الموضوعات . وقـــد تكون رؤية الانبياء ، لو صحت ، حالة خاصة ، وليست حالة عامة ، ومع ذلك فالانبياء بشر ، والله واحد ، وما ينطبق على البشر فى الرؤية ينطبق عى الانبياء . واختصاص الانبياء فى الوحى فى التشريع وحده (تحريم الزواج من زوجات النبى) وليس فى أمور العقائد . والصديقيون مثـــل الصوفية ينطبق عليهم ما ينطبق على الانبياء وعامة الناس فى الرؤية أى لا اختصاص لهم فى ولاية أو كشف أو رؤية . وكيف تكون الرؤية جائزة فى الجنان عقلا وموضوع المعاد نفسه موضوع سمعى ؟ وكيف تكون جائزة عقلا تحقيقا لوعد الله ، والوعد والوعيد أيضا من أمور المعاد وهى من الامور السمعية ؟(٧٢٩) . ولا يمكن القطع فى موضوع سمعى . كما أن اعتبار الرؤية مكافأة يقوم على أخلاق الثواب والعقاب وليس على أخلاق

---

(٧٢٩) عند الباقلانى رؤية الله جائزة عقلا وواجبة للمؤمنين شرعـــا فى الآخرة ، الانصـــاف ص ١٧٦ ، وذلك تشريف لهم بها ، الانصاف ص ٤٧ — ٤٨ ، الارشـــاد ص ١٨١ ، الطوالع ص ١٨٥ ، المقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ، الابانة ص ٢٧ .

الحسن والقبح لذاتهما . ومن ثم يكون موضوع الرؤية أدخل فى الاخلاق التجارية المادية الحسية .

وقد اتفق الصوفية مع الأشعرية على اثبات هـذه الرؤية الذاتية مما يدل على أن الموضوع أيضا موضوع صوفى وليس فقط موضـوعا عقائديا(٧٣٠) . فالرؤية بمعنى الانكشاف يوم القيامـة علم ضرورى ، وكل من ينكره ينكر الرؤية . الرؤية بالقلب تبدأ بالحس ويحفظها التخيـل ثم تنتقل الى التصور . التخيل والتصور ادراك ورتبة أعلى مـن الحس فى الوضوح والكشف وكمال النفس . ولما كان ذات الله وصفاته لا يدرك بالحس فانه يدرك بالخيال والتصور مباشرة . ولا يتم ذلك والنفس فى شغل البدن وكدورة صفاته محجوبة عنه . الشاغل والكدر مانعان للرؤية ، والتصفية والتنقية شرط لها . يتم اثبات الرؤية اذن اما باثبات الصفات كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالتأويل الحرفى للنصوص كما هو الحال عند المشبهة والحشوية وبعض الفقهاء أو بالتجسيم كما هو الحال عنـد المجسمة ، أو بالرؤية الباطنية كما هو الحال عند الصوفية .

اثبات الرؤية فى الآخرة اذن تركيب خطأين أحدهما على الآخـر . فالرؤية ليست الادراك الحسى والموضـوع ليس الموضـوع الحسى . والرؤية تتم فى هذا العالم وليس فى عالم آخر لا ندرى عنه شيئا الا عـن طريق النقل ، والنقل ظن . الخطأ الاول تأكيد مادى ، والثانى افتراض وهمى . والمادة والوهم نقيضان يلتقى أحدهما بالآخر كما يلتقى كل طرفين .

---

(٧٣٠) زعم قوم من النسـاك أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ويأكلوا من ثمـار الجنة ويعانقوا الحور العين فى الدنيـا ويحاربوا الشياطين ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٩ ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ ، وأنه من المحتمـل أن يكون المانع من الادراك تكدر النفس بالشواغل البدنية وانغماسهـا فى الرذائل الشهوانية وتعلقها بعالم الضـلال وانهماكهـا فى البدن وما يتعلق به من الاحـوال . فعند صفوها فى الدار الآخرة وزوال كدرتهـا بانقطاع علائقهـا وانفصـال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله متهيئة لادراكه ، الغـاية ص ١٧٠ — ١٧٤ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، الابانة ص ٤١٢ .

(ج) **نفى الرؤية الموضوعية** . لما كان اثبات الرؤية الذاتية خطوة نحو نفى الرؤية الموضوعية عن طريق قلب النظرة من الخارج الى الداخل ، ومن الابصار الى الادراك ومن رؤية العـين الى رؤية القلب فان نفى الرؤية الموضوعية هو الخطوة النهائية للقضاء على جسمية الله وتصوره كموضوع حسى للرؤية . فى حين أن الجدل يجعل نفى الرؤية الموضوعية نقيض اثباتها وأن اثبات الرؤية الذاتية هو مركب الدعوى ونقيضها(٧٣١) .

---

(٧٣١) يرى محمد عبده أن نفى الرؤية رد فعـل على اثباتها وكلاهما يتفق على منع الرؤية الحسية يعنى بذلك أهل السنة (المرجئة والاشاعرة) والمعتزلة باستثنـاء المجسـمة . ويقول الغزالى « وأما الحشـوية فانهم لم يتمكنـوا من فهم موجود لا فى جهـة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقـدير والاختصـاص بصفات الحدوث . وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهـة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونهـا وخالفوا بها قـواطع الشرع وظنـوا أن فى اثبـاتها اثبات للجهة فهؤلاء تغلغلوا فى التنـزيه محترزين عن التشـبيه فأفرطوا والحشـوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبهـوا » الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ ، الرسـالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤، انكار الفلاسفة والمعتزلة للرؤية رد فعل على اثبانها لدى المجسمة وأهل السنة ، المحصل ص ١٣٧ — ١٣٨ . والانكار أقرب الى عبارات أهل السنة الانشائية الدائرية مثل «لاتعقله العيون ولاتقابله الظنون» ، الانصاف ص ٤٢ ، وكان أكبر رد فعل هـو جهم فى نفى الرؤية ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٦ ، فعند الجهمية لا يرى العبـاد الله ولا ينظرون اليه فى الجنة ولا فى غيرها وأنه ليس بينهم وبين الله خلل ينظرون منهـا وأنه لا حجاب لله وأن موسى كفر حين سـأل وكذلك عيسى لانهمـا زعما أن لله نفسا ، الانصـاف ص ٧ ، وكان رد الفعل الثـانى عند المعتزلة . فالله لا تراه العيـون ولا تدركه الابصـار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، اتفقت المعتزلة على نفى الرؤية لله بالابصـار فى دار القرار ، الملل جـ ١ ، ص ١١٧ ، أهل العدل بأسرهم والـزيدية والخوارج وأكثر المرجئـة لا يجوزون رؤية الله بالابصـار ولا يدرك بها على وجه لا لحجـاب ولا لمانع ولكن للاستحالة ، المغنى جـ ٤ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ ، نفت القـدرية والجهمية الرؤية ، الفرق ص ٣٣٥ — ٣٧٦ ، ويتفق بعض المرجئة على نفى رؤية الله بالابصـار ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٤ — ٢١٥ ، كمـا تنفى بعض المرجئة أن يخلق الله حاسة سادسة نـدرك بهـا ماهية الله فى الآخرة ، وعند البغداديين أن الله لا يرى ولا يرى ، وعند البصريين يستحيل أن يكون الله مرئيـا . فأجمعت المعتزلة على أنه لا يرى بالابصـار ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨ ، ص ٢٦٥ ، ورفضت المعتزلة =

ويقوم نفى الرؤية الموضوعية كذلك على السمع والعقل ، وبالتالى لا يصبح اثباتها أولى من نفيها وتتعادل القضية(٧٣٢) . وبقدر اعتماد الاثبات على الحجج النقلية يعتمد النفى على الحجج العقلية . واذا كان الاثبات يعتمد على الحجج النقلية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية فان النفى يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية . وكل فريق أقرب الى نسقه العام من حيث أولوية النقل على العقل أو أولوية العقل على النقل . فالله عند الفريق الاول يفعل ما يشاء ، ورؤيته ارادته وبالتالى تثبت الرؤية . والله عند الفريق الثانى لا يفعل القبيح ، ورؤيته قبح ، وبالتالى تستحيل الرؤية .

والحجج النقلية على نفى الرؤية كثيرة . اشهرها « لا تدركه الأبصار » اشارة الى حدود الرؤية وامكانياتها واستحالة ادراك النسبى للمطلق ادراكا عينيا مباشرا على الاطلاق دون استثناء سواء من حيث وسيلة الرؤية بالقلب أو العين الباطنة مثلا) ، أو مكان الرؤية وزمانها (فى

الرؤية فى الآخرة على أنه انكشاف الله لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئى ، الطوالع ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣ . ونفى الجباءان الرؤية بالابصار فى دار القرار ، الملل جـ ١ ، ص ١١٧ ، ص ٦٦ . كما أنكرت الفلاسفة الرؤية ، المعالم ص ٥٩ ، أجمعت جماهير الفلاسفة مع المعتزلة على نفى الرؤية مطلقا ، الغاية ص ١٥٩ ، انكر الرؤية طوائف عديدة مثل المعتزلة والنجارية والجهمية والرافضة الزيدية والخوارج فى الدنيا أو فى الآخرة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ، ص ١٨ ، الانصاف ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وقالوا لا يرى ولا يرى نفسه . وكفر أبو موسى المردار كل من اثبت الرؤية ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٥ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، أنكرها أيضا أبو شمر من المرجئة والحسين بن محمد النجار ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٨ ، ويصف القارى بالغباء من يدعى أن الاولياء يرون الله بالعين فقد نقل جماعة الاجماع على أن رؤية الله لا تحصل للاولياء فى الدنيا . وقال ابن الصلاح وأبو شامة انه لا يصدق مدعى الرؤية فى الدنيا حال اليقظة فانها شىء منع منه كليم الله موسى . فاذا كان هناك خلاف فى النبى فكيف يحصل لغيره ؟ القارى ص ١١٣ .

(٧٣٢) المغنى جـ ٤ ، ص ١٧٣ — ١٧٦ .

الدنيا فقط دون الآخرة)(٧٣٣) . وكذلك « لن ترانى » حتى يرد الانسان الى العالم ويقضى على اغترابه . وقد كان موسى مغتربا ، تاركا العالم ، باحثا عن شىء آخر ، مشمئزا من عصيان قومه ، باحثا عن الله فوق الجبل وخلف النار ، لا فرق فى ذلك بين الابصار والادراك او بين الادراك والرؤية . وكذلك « وهو يدرك الأبصار » ، أى أنه ذات وليس موضوعا ، يرى ولا يرى ، يدرك ولا يدرك ، فهو ذات خالص لا ينقسم على نفسه الى ذات وموضوع ، ولا يتحول الى موضوع (٧٣٤) . وأيضا « ما كان لبشر ان يكلمه الله ... » أى استحالة الرؤية ليس فقط فى وقت الكلام بل فى كل وقت . وكذلك « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك » أى استعظام واستنكار طلب الرؤية . وأيضا « وقال الذين لا يرجون لقاءنا » واللقاء ليس الرؤية . وهناك روايات اخرى من الحديث ليس نفيها بأفضل من اثباتها ، ورواية برواية ، ليس احدهما بأولى من الآخر(٧٣٥) .

ولا سبيل لتجنب التجسيم والتشبيه ومواجهة الروايات وحل تعارضها الا بالتأويل . فقد تعنى آيات الرؤية الاعتبار ، ولكن الآخرة ليست دار اعتبار . وقد تعنى الانتظار ولكن النظر من الوجه . وقد يعنى نظر القلب ولكنه لا يكون فى الجنة . وقد يعنى النظر الى الثواب ، والثواب لا يكون انعاما بل استحقاقا . وقد يعنى التعاطف والتراحم ، وهو ما يستدعى مقابلته بتعاطف وتراحم من البارى . وقد يعنى الانعام اذا كان الوصل باللام (الفرق بين اللام والى) . والحرف الى ليس حرف جر بل مفرد وجمعه آلاء وهى النعم ، ومن ثم تكون الرؤية انتظار النعم بالرغم مما يتطلب

---

(٧٣٣) الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، المحيط ص ٢١٢ ، التحقيق ص ١٠٢ — ١٠٤ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٤٠ — ١٦١ ، ويخصصها الغزالى بأنها فى الدنيا فقط دون الآخرة ، الاقتصاد ص ٣٩ — ٤٠ .

(٧٣٤) والمقصود بها عند المعتزلة التأبيد لا التأكيد كما هو الحال عند الاشاعرة ، الغاية ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٧٣٥) هو سؤال عائشة للرسول : هل رأيت ربك ليلة المعراج ورده بالنفى . أنظر أيضا الحجج النقلية ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ ، الابانة ص ٧ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ذلك من تقليب الحدقة . وقد تعنى التفكر والاستدلال اذا كان الوصل بحرف الجر فى . وقد تعنى أخيرا العلم . فالرؤية لا تزيد على مجرد العلم ، وتعبير آخر عن الفكرة . وفى معظم اللغات تشتق الفكرة من الرؤية (٧٣٦) .

أما الحجج العقلية فانها تقوم كلها على أن الله مقدس عن الجهة ومقدس عن المكان ومتعال عن المواجهة ، وهو أقرب الى الاتساق من انقول بالرؤية دون اشتراط الجسم والتقابل والشعاع والماسة والمحاذاة على ما تقول الاشاعرة وهو أقرب الى تحصيل الحاصل واثبات الشىء ونفيه فى نفس الوقت . ومن ثم تنتفى الرؤية فى كل الامكنة وفى كل الاوقات ، فى الدنيا والآخرة لأن النفى حكم عام لا يمكن تخصيصه . تتطلب الرؤية المكان والحيز والجسمية والله ليس فى مكان وغير متحيز وليس جسما(٧٣٧). لا تجوز عليه الرؤية لأن الرؤية لا تكون الا للاجسام وهو ليس بذى جسم . ولا تجوز عليه الرؤية فى جميع الاحوال سواء فى هذه الدنيا أم فى دنيا غيرها سواء بالعين أم بحاسة سادسة ظاهرة أو باطنية .

---

(٧٣٦) يرفض الرازى تأويل المعتزلة النعمة بالانتظار لان الانتظار سبب النعم والآية مسبوقة لبيان النعم . كما يرفض تأويلهم بانها الى ثواب ربها ناظرة لان ذلك يتطلب تقليب الحدقة ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المواقف ص ٣٠٥ — ٣٠٧ ، الغاية ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤ ، ص ١٠٦ ، كما يرفض الاشعرى هذه التأويلات ، الابانة ص ١٢ — ١٣ ، اللمع ص ٦٢ — ٦٦ ، النهاية ص ٣٦٩ ، وعند الحسين بن النجار يجوز أن يحول الله العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم بها ويكون ذلك العلم رؤية الله أى علما له . وعند أبى الهذيل الرؤية بالقلب ونفى العلم ولكن الفوطى وعباد ينكران ذلك . ويرفض الاشعرى تأويل الرؤية بمعنى العلم أو الظن أو النظرة للثواب أو العطف أو الانتظار أو الرؤية بالقلب ، الابانة ص ١٢ — ١٩ ، مقالات ج ١ ص ٢٦٥ ، عند أبى الهذيل نرى الله بقلوبنا أى نعلمه بقلوبنا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٥ ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ، وفى اللغة اليونانية Eidos من فعل Idein وكذلك اللغة العربية رأى من فعل رأى .

(٧٣٧) التحقيق ص ١٠١ — ١٠٢ ، النهاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، المحيط ص ٢١٢ — ٢١٣ ، المعالم ص ٦٤ — ٦٧ .

ولو كان مرئيا لرأينا الآن بل وفى الحال ، فحجة الواقع أبلغ من أية حجة نظرية(٧٣٨) .

وقد صاغ المعتزلة ذلك كله فى عدة أدلة لنفى الرؤية وفى مقدمتها دليلان : دليل المقابلة ودليل الموانع . فدليل المقابلة ينفى كون الرؤية قائمة على عين كعضو وموضوع مادى ومقابلة العين للموضوع . ويقوم الدليل على ثلاث مقدمات ، الاولى أن الرؤية بالحواس ، والثانية أن الرؤية لاتتم الا بالمقابلة ، والثالثة أن القديم ليس مقابلا . والمقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية . ومن ثم يؤدى اثبات الرؤية بالضرورة الى اثبات الجسمية كما يؤدى نفيها الى نفى الجسمية لأن الرؤية للعين والمرئى هو المحسوس . فالبصر لا يرى الا ما كان مقابلا لأن الابصار فى الشاهد حواس مقابلة وانطباع . فلو كان الله مرئيا لكان مقابلا . ويتضمن دليل المقابلة نفى الجهة والمحاذاة وهو ما لا يمكن للذات ولا للصفات التى هى عين الذات . يمكن فقط رؤية الافعال وهى الآيات الكونية ومظاهر الطبيعة من جانب العالم وليس من جانب الذات(٧٣٩) .

اما دليل الموانع فهو الرد على الحجة القائلة بأن الشىء انما يرى لما هو عليه فى ذاته والله حاصل لما هو عليه فى ذاته فما المانع أن يرى ؟ والرد على ذلك بأنما لا يرى ينقسم الى ما لا يرى لمنع أو لاستحالة ، والقديم لا يرى لاستحالة لا لمنع لانه ليس بمرئى فى نفسه والا لأمكن رؤية صفاته مثل الحياة والعلم والقدرة . ومع ذلك فان موانع الرؤية فى دليل الموانع عديدة قد تكون ستة وقد تكون ثمانية وهى : الحجاب ، الرقة ، الكثافة ، البعد المفرط ، كون الرائى من غير جهة محاذاة الرائى وكون

---

(٧٣٨) ويقدم الرازى حجة اخرى مؤداها انه لو كان مرئيا لرأيناه الآن فى الحال وهى حجة واقع وتحد بالمشاهدة ، الطوالع ص ١٨٧ — ١٨٨ ، المحصل ص ١٣٩ .

(٧٣٩) انظر دليل المقابلة فى الشرح ص ٢٤٨ — ٢٥٣ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، الارشاد ص ١٨٠ — ١٨١ ، التحقيق ص ١٠٥ — ١٠٦ .

محله ينقصه شيء من هذه الاوصاف ، سلامة الحاسة ، الصغر ، القرب المفرط . وكل ذلك يستحيل على الله(٧٤٠) .

والحقيقة أن نفى الرؤية لا يرجع لامور ترجع الينا مثل الحواس أو الموانع بل الى طبيعة الموضوع ، فالذات ليس موضوعا ، ولا يرى من الانسان شعوره . فانا لا أرى شعورى وذاتى بل أرى جسمى ، ولكن أشعر بذاتى كما أشعر بالآخر أو أشعر بالماهية ولا أراها ولكن أوجد فى الموقف وأشعر بالتجربة الحاملة للماهيات (٧٤١) . وكذلك الله لا يمكن القول أنه يرى ذاته لأنه لا ينقسم على نفسه . تثبت رؤية العين وتنكر رؤية الذات لأن الاولى اثبات لرؤية الاشياء ، فى حين أن الثانية نفى لتجسيم الذات(٧٤٢) .

ويبدو من تحليل الرؤية أنها الرؤية المحدقية ، وصلتها بالعلم وتحليل العين والاشعة أى أنها اما جزء من تحليل عمل الحواس أو جزء من نظرية

---

(٧٤٠) أنظر دليل الموانع فى الشرح ص ٢٥٣ — ٢٦١ ، المحيط ص ٢٠٩ — ٢١٢ ، المغنى ج ٤ ، ص ٦٤ — ٦٩ . ويرفض الجوينى دليل الموانع بأن ذلك قياس الغائب على الشاهد ، الارشاد ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٧٤١) يرد القاضى عبد الجبار على شبهات الاشاعرة فيقول : لا يعنى كونه فاعلا قادرا أنه مرئى فذلك نقل للرؤية الى القدرة ، وان كونه قائما بنفسه جوهرا فان الجوهر لا يعنى مرئيا ، واذا كانت الرؤية اما ممكنة أو ممتنعة ، والامتناع ضرورة أو استدلالا ولما بطل الامكان جاز الامتناع . اذن الرؤية مستحيلة ضرورة واستدلالا . واثبات الرؤية يؤدى الى التشبيه بالضرورة . تنفى رؤية العين للموضوع والمقابلة وتثبت رؤية المعانى فى الشعور . ولا يعنى نفى الرؤية نفى كونه رائيا لان نفى الموضوع ليس نفيا للذات ، المغنى ج ٤ ، ص ١٧٦ — ٣٣٢ .

(٧٤٢) أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى نفسه ، واستحالة رؤيته بالحواس أو بغير حاسة . وذهبت شرذمة منهم الى أنه يرى نفسه ولكن تمتنع رؤيته لان الرؤية لا تتم ألا بحاسة . وذهب الكعبى والنجار الى أنه لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره . فهو وان كان لا يرى ذاته الا أن لديه شعورا بذاته ومع ذلك فان رؤيته للغير ممكنة لان الذات ترى الموضوع ، الارشاد ص ١٧٦ .

الادراك ، وفى النهاية جزء من نظرية المعرفة وليست من الالهيات ، وكأن رؤية البارى هى احدى نقاط التطبيق من نظرية المعـــرفة ككل(٧٤٣) . والخلاف بين اثبـــات الرؤية ونفيهـــا هو الخلاف أساسا فى المعرفة الحسية هل هـــو مجرد انطبـــاع حسى من الخـــارج الى الداخل أم أنها مشروطة بالوعى أو الانتباه الداخلى أى بشعاع مقابل من الداخل الى الخـــارج . وقد توصل الفريقان الى هذه التفرقة بين الابصـــار والادراك أو بين الرؤية والمعرفة . فالرؤية غير الادراك . قد تكون هنـــاك رؤية دون ادراك ، وقد يحـــدث ادراك دون رؤية . والادراك غير العلم . قد يكون هنـــاك ادراك دون علم وقد يقع علم دون ادراك . العلم ليس مرتبطا بالادراك بالحاسة بل بالحياة ، فالحياة شرط العلم وليست الحاسة . وقد يكون الادراك بحاســـة وقد لا يكون . فالحدس لا حاسة له ، والشعور ليس له حاسة ولا آله ولا حالا بآلة (٧٤٤) . لا يتولد الادراك من فعل خارجى فحسب بل قد يتولد من افعـــال الشعور الداخلية ، مثل رؤية تـــرابط المعـــانى واستنباط معان جديدة (٧٤٥) . لا يتم الادراك الا بشعاع من المرئى الى العين يقابله شـــعاع آخر من العين الى المرئى وهو الانتبـــاه و الوعى أو الاهتمام أو القصد . الاول انطباع حسى خالص والثانى ادراك ورؤية (٧٤٦) . فالوجود ليس هو شرط الرؤية الوحيد بل وجود الرائى الذى ترجع له اختلافات الرؤية(٧٤٧) . وتعليق الرؤية بآلة تأكيد على نفى رؤية العين ولكنه ليس نفيا لرؤية الماهيات ، ليس فقط احاطة بها بل ادراكا لها . فالماهيات ليست امتدادا حتى يمكن الاحاطة بها بل تقـــوم بتوجيه الشعور الى منطقة حقيقية والى لب الاشياء . الخطأ هو وضع

---

(٧٤٣) ويدل على ذلك ان العشرة فصـــول الاولى من باب الرؤية فى « المغنى » فى نظرية المعرفة وليست فى الالهيات ، المغنى جـ ٤ ، رؤيـــة البارى ص ٣١ — ٨٨ .

(٧٤٤) المغنى جـ ٤ ، ص ٣٦ — ٣٨ .

(٧٤٥) المغنى جـ ٤ ، ص ٥٠ — ٥٨ .

(٧٤٦) يركز القـــاضى عبد الجبار على الشعاع الاول فقط جـ ٤ ، ص ٥٩ — ٦٣ .

(٧٤٧) المغنى جـ ٤ ، ص ٨٠ — ٨٥ ، ص ٩٩ — ١٣٨ .

المعانى على مستوى الاشياء وتحويل الماهيات الى وقائع ، وفقد الشعور لموضوعه وتحويله من شعور ملىء الى شعور خاو . الخطأ هو قلب الماهيات والقضاء على كل صفات الماهية من شمول وعموم ومعيارية . لا تعنى الرؤية تقليب الحدقة طبقا لبعد العين عن الموضوع بل تعنى اعمال الشعور أو النظر فى مضمونه أى محاولة الايضاح والاستبصار . فالرؤية ليست معطاة سلفا بل هى عملية توضيح(٧٤٨) . ولا ينفى خداع الحواس المعرفة الحسية فالشعور قادر على تجاوز هذا الخداع ، ويمكن تفسيره عمليا بتحليل عمل الحواس وشروطها وموانعها(٧٤٩) . فالحس ذاته مشروط بعوامل لا حسية مثل وعى الشعور ويقظته وانتباهه واهتمامه تأكيدا للفرق بين الانطباع الحسى والادراك الحسى . فقد يحدث الانطباع دون الادراك وقد يحدث الادراك دون الانطباع عن طريق الحدس العقلى(٧٥٠) . ان الحس والمشاهدة قادران على اعطاء تجارب حية تكشف عن المعنى والقانون والماهية . وتتم الرؤية فى الزمان الشعورى وليس فى الزمان المكانى ، وليس بالضرورة فى آلآن دون استرجاع الماضى أو استباق المستقبل، ومادامت الرؤية ممكنة بعد أن توفرت شروطها فى الرائى لعدم استمرارها (٧٥١) . الرؤية اذن أقرب الى رؤؤية العلم أى رؤية الشىء فى الشعور بعد العلم به دون ما حس أو شعاع أوعين أو موضوع ، رؤية يشعر بها الانسان فى قلبه كحالة شعورية لموضوع شعورى ، هى رؤية الكشف العلمى ، رؤية الموضوع فى الشعور أو حدس الماهيات .

---

(٧٤٨) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٤٨ .

(٧٤٩) يقول المعتزلة أحيانا ان الله نور يصعب التحديق اليه ، والنور هنا ليس بالمعنى الحسى ولكن بالمعنى المجازى ، الابانة ص ١٥ — ١٦ ، ورأى المعتزلة والفلاسفة أقرب الى العلم من حيث التركيز على اتساع الحدقة أو قفلها . فرؤية الشمس تبقى بعد غمض العين ، ورؤية الابيض بعد الاخضر يكون مشوبا بالاخضر ، ورؤية الضوء القوى يبهر الحدقة . المواقف ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(٧٥٠) المغنى ج ٤ ، ص ٧ — ٧٩ .

(٧٥١) « فى ابطال القول بأنا نرى القديم الآن » ، المغنى ج ٤ ، ص ٩٩ — ١٠١ .

موضوع الرؤية اذن مرتبط بنظرية العلم ووسائل المعرفة : هل تتم معرفة الشيء بآثاره أم بذاته أم برؤيته رؤية العين ؟ وهو ما يماثل درجات المعرفة عند الصوفية ، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية ، علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين ، وهى المعرفة التى استمد منها الفلاسفة أيضا أنواع المعارف العقلية(٧٥٢) . ومما لا شك فيه أن المعرفة من النوع الاول يتفق عليها الناس جميعا . اما المعرفة من النوع الثانى فعليها خلاف ، وهو العلم بذات الله ، والعلم بذات الله مستحيل ، والعلم بآثاره هو الممكن . اما النوع الثالث ، رؤية الله ، فهو مستحيل أيضا لان الله ليس موضوعا للرؤية كما انه ليس موضوعا للعلم . انما العلم موضوعه كلام الله أى الوحى كقصد نحو العالم وكنظام له ، فاذا كان النوع الثانى مستحيلا فالاول والثالث ممكن . العلم بذات الله مستحيل ومعرفة آثاره الطبيعية ونظمه الاجتماعية والسياسية ممكنة . ليس فى اثبات الرؤيـــة كموضوع أى مدح أو تعظيم أو ثناء عليه بل يعنى مجرد الكشف عن الذات الخالص وأخص ما يميزه وهو التعالى ، وأنه من عالم المعانى وليس من عالم الاشياء . المدح ليس للذات أو لافعالها بل هو تمثل قيمة التعـــالى فى الشعور(٧٥٣) . وتحليل الرؤية تحليلا علميا يمنع من خلق الاوهام وبناء الاساطير ، وهو كله مخالف للواقع ، ولا يوجد حل وسط بين الواقـــع والوهم . فاما أن يرى الانسان أو لا يرى ، وليس هنـــاك شيء لا يراه الانسان أو أن يرى الانسان لاشيء . ذلك هو كمال العقل . أما العلم فانه يجوز فيه الخفى والجلى وتلك مهمة الايضاح . يزداد يقين الادراك بالجماعة أى بالادراك الجماعى والاتفاق فى الرؤية وذلك هو أحد مقاييس موضوعيتها. وكل حكم على الغائب فانه يقوم بالضرورة على قياس الغائب على الشاهد والتعميم بالقياس وهو اساس الفكر الدينى(٧٥٤) . ولما كانت اللغة أساسا

---

(٧٥٢) يحدد الرازى هذه المراتب على انهـــا محل النزاع قائـــلا ان الادراكات ثلاثة أنواع : أ — أضعفهـــا معرفة الشيء لا بحسب ذاته بـــل بآثاره . ب — اوسطها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة . ج — أكملهـــا معرفة الشيء برؤيته . المعالم ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٥٣) الشرح ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٧٥٤) المغنى ج ٤ ، ص ٥٣ .

هى المعنى فاذا تعارضت مع المعنى فالاولوية للمعنى . ولكن نظرا لا تعارض اللغة المعنى ، وأن التحليل اللغوى لا يعارض التحليل العقلى . فاذا أعطت اللغة معنيين وأعطى العقل معنى واحدا فانه يؤخذ من معنى اللغة المعنى المتفق مع ما أعطاه العقل . واذا استحال اتفاق اللغة مع المعنى أصبحت اللغة مجازا . والمجاز ليس خروجا على اللغة بل هو من طبيعتها . المجاز حلقة الاتصال بين اللغة والعقل . ان وسيلة التعرف على الله العقل والوجدان وليس العين والمشاهدة لان الله لا يرى الا بوسائل المعرفة على ما هو معروف فى نظرية العلم ، والمحسوسات أولى مراحل المعرفة بالاضافة الى الوجدانيات والمعقولات والمتواترات . والله ليس شخصا أو ذاتا أو موضوعا ثابتا بل حياة وحركة ونشاط . واذا قيل ان النظر هو الانتظار فمعناه توجه الشعور نحو شىء دون تحديد للشىء . كل شعور يتجه نحو شىء . بنية الشعور أنها تؤشر نحو شىء وتنطلق نحو شىء دون أن يكون هذا الشىء واقعة حسية فى العالم الخارجى . ولا فرق بين المجسمة وأهل السنة وأصحاب الحديث مادام المعبود مشابها للجسم فانه يكون مثله مرئيا بالابصار بناء على الخبر وان لم يكن بناء على تحليل الواقع أو اعتمادا على سلطة العقل أو على دوافع نفسية حددتها الظروف الاجتماعية للجماعة كما هو الحال فى التجسيم . فلولا الخبر لما قيل بالتشبيه لان التشبيه تفسير خاطىء للخبر وعدم دراية بطبيعة اللغة وبوظيفة الصورة الفنية وبتعدد وسائل التعبير . لا يثبت الخبر شيئا بل يعطى صورة فنية للايحاء للجماهير بمعان نفسية ويوجهها نحو مقاصد واتجاهات فى العالم . المقصود هو الاثر النفسى وليس اثبات الشىء المادى . التشبيه خطأ لغوى فى الحقيقة والمجاز يصبح فيه المجاز حقيقة ، وتتحول فيه الصورة الفنية الى شىء مادى . لذلك يحيل البعض الاشكال كله الى النصوص لحل التعارض بين الحجج النقلية والا فلا حيلة الا التأويل(٧٥٥) .

الرؤية مطلب انسانى خالص يعبر عنه السؤال عنها وطلبها ولكن لا يعنى ذلك أنها ممكنة . وبهذا المعنى كل ما يطلبه الانسان يكون موجودا

---

(٧٥٥) الابانة ص ١٢ — ١٩ ، الارشاد ص ١٧٦ ، النسفية ص ٩١ — ٩٤ .

كمطلب وحاجة . ويظل الفرق قائما بين عالم التمنى وعالم الواقع ، وعالم التمنى أوسع نطاقا من عالم الموضوعات . ليس كل ما يطلبه الشعور يكون له وجود فى الخارج وهو ما قاله القدماء من الفصل بين الوجود فى الاذهان والوجود فى الاعيان . اثبات الرؤية الموضوعية وقوع فى النظرة الحسية الخالصة وبحث عن النعم والملذات لا فرق فى ذلك بين حسية ومعنوية . وهو نسيان للمجاز . الله حقيقة والرؤية معرفتها ومشاهداتها عن طريق التجربة . فالمعرفة الحسية يقين مثل المعرفة العقلية . موضوع الرؤيـــة موضوع وجدانى خالص شريف ، يكشف عن شرف الموضـــوع أكثر من الموضوع بالفعل . ولما كان أشرف موضوع لا يرى الا من أشرف ذات فالله يرى نفسه ولا يراه غيره مما يدل على أن الموضوع كله اجـلال وتعظيم وتمرين نفسى على مقتضى التأليه ، تشريف وتعظيم واحسان وتحقيق وعد ومكافأة(٧٥٦) .

وقياسا على الرؤية ، لماذا لا يكون الله موضوعا للذوق أو الشم أو اللمس أو السمع ؟ اليس صوت الله اقرب الى صوت الضمير ؟ الم يأت الوحى ، وهو كلام الله عن طريق السمع ؟ هل تعشق العين قبل الاذن أم تعشق الاذن قبل العين ؟ اليست الموسيقى أكثر الفنون قدرة على التعبير من الرسم والتصوير والنحت والعمارة ؟ اليست الفنون الصوتية اقرب الى القلب من الفنون التشكيلية ؟ وقد تعرضت نظرية الوجود فى مبحث الاعراض عن تفاضل البصر والسمع . لماذا يكون الله موضوع الرؤية وحدها ؟ لماذا لا يكون موضوع اللمس أو الذوق أو الشم أو السمع ؟ مما لا شك فيـــه أن الله موضوع للسمع من خلال الوحى عن طريق الكلام ؟ ولكن ماذا عن اللمس والذوق والشم ؟ ومن يجيز أن يكون الله موضوعا للرؤية لابد أن يجيز أيضا أن يكون موضوعا للحواس الاخرى أو أن يصوغ نظرية لتفرد

---

(٧٥٦) يبرر الباقلانى وضعه لموضـــوع الرؤية فى آخر كتابه بأنهـــا أعلى الاشـــياء وأجلهـــا وبها يختم للمؤمنين المصـــدقين لها حتى يستحقوا كل نعيم فى جنبهـــا » الانصـــاف ص ١٧٦ ، « لانهـــا أعلى العطايا وأسنى الكرامة وليس فوقها مزيد بل هى الزيادة » الانصاف ص ١٤٤ . ويصف الآمدى من يقول بذلك بأنه من أهل الضلال ، الغاية ص ١٥٩ ، الانصـــاف ص ٤٧ — ٤٨ .

البصر على غيره من الحواس لرؤية الله ، وأن يكون الله موضوعا للرؤية وحدها . صحيح أن البصر فى سباق مع السمع من حيث دقة الادراك وعمقه ومع ذلك فاللمس والذوق والشم من لذات الجنان ، لمس الحرير ، وذوق العسل ، وشم الروح والريحان . فلماذا تخصيص الرؤية دون الذوق والشم واللمس والسمع ؟

اذا كان بعض المجسمة يتصور المعبود جسما دون أن يصفه باللون أو الطعم أو الرائحة أو المجسة فان البعض يضع الجسم فى اتجاه الشعور فيصبح ذا لون وطعم ورائحة ومجسة وكل ذلك بالتساوى . فاللون هى الرائحة وهما المجسة ، والثلاثة هو الطعم ، والاربعة هو نفسه ، لا يوجد تغاير أو اختلاف أو تنوع بين الصفات والذات (٧٥٧). وقد يؤثر البعض جعل المعبود ذا لون فحسب دون الطعم أو الرائحة أو المجسة أو الطول والعرض والعمق وان كان فى مكان دون مكان ومتحركا من وقت الخلق . فالصفات المفضلة هما اللون والحركة ، وهما الصفتان المطلوبتان فى الرسم . ويكون المعبود هنا مدركا بالعين وحدها لا بالاذن أو باللسان أو باليد أو بالانف . ويكون الفنان هنا تشكيليا يؤثر الفنون المرئية على الفنون السمعية . وقد يطغى اللون على سائر المحسوسات ويكون المعبود ذا لون فقط . فالبصر أكبر من اللمس والذوق والشم . والتوحيد بين الكيفيات المحسوسة يدل على

---

(٧٥٧) عند هشام بن الحكم أن الله ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هى رائحته ، ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٥٧ ، الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ، وهو قول يقارب على مستوى التجسيم ما يقوله الفلاسفة ، عقل وعاقل ومعقول ، وما تقوله المعتزلة فى نفى الصفات الزائدة على الذات . كما يرى هشام بن سالم الجواليقى أن معبوده هو نفسه لون ، ذو حواس خمس كحواس الانسان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ ، . الفرق ص ٦٩ ، كما يصح عند ابن أبى بشر ادراكه من غير هذه الحاسة (البصر) ، وجاز أن يسمع ويشم ويذاق ويلمس لانها معان ، المحيط ص ٢٠٩ ، الشامل ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الارشاد ص ١٦٨ — ١٧٣ ، الاقتصاد ص ٣٦ — ٣٩ ، والذى ألزمهم هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤية الله من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقا ، تعالى عن ذلك . الشرح ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

وحدة الروح أكثر مما يدل على اختلاف الاجسام وتعددها(٧٥٨) .

ويقع نفى الادراكات الاربعة الاخرى على مثبتى الرؤية أكثر مما يقع على نفاتها . فنفاة الرؤية بالضرورة ينفون باقى الادراكات بطريق الاولى . أما مثبتو الرؤية فانهم فى حاجة الى تبرير اثبات الرؤية ونفى باقى الادراكات لان القياس يعمم عليهم .

وينفى أهل السنة الكيفيات المحسوسة كأوصاف للذات بالرغم من اثبات الصفات وذلك لاعتبار هذه الصفات أقل كمالا من صفات العلم والقدرة والحياة . فهى توابع للمزاج والتركيب . أما اللذة والالم فهما حسيان . واللذة العقلية نفاها المليون واثبتها الفلاسفة فالله كمال فى ذاته متجرد عن اللذة . فمادام الله كمالا فى ذاته ، واللذة ادراك الملائم التذ الله ضرورة . ولما كانت كلها كمالات فلذته كمال . أما السمع فان موسى سمع كلام الله وليس ذات الله . أما اللمس والشم فلم يقل بهما الا المجسمة . وتدل الادراكات الخمسة على أن تصور الله ناتج عن وضع الانسان وحياته وحواسه ثم اسقاط ذلك كله على الله ، كل يتصور الله على شاكلته ومثاله . يتصوره المتكلم عالما قادرا لان الدولة تعرف كل شيء وتسيطر على كل شيء ، ويتصوره الفيلسوف يلذ عقلا لانه حكيم عاقل(٧٥٩) .

---

(٧٥٨) ذكر بعض المجسمة أنه كان يثبت البارى ملونا ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٧ .

(٧٥٩) هذا افتراض يرد عليه الاشعرى بقوله « وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه ، وجوزوه جميعا وقالوا انه جائز أن يسمعنا البارى نفسه متكلما » اللمع ص ٦٢ — ٦٣ ، ص ٦٧ — ٦٨ ، البحر ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد نفى الاشعرى أن يذاق أو يلمس أو يشم أو أن يكون جسما ، الابانة ص ١٢ — ١٣ ، يميل الاشاعرة وأهل السنة وصف الله بالالوان والطعوم والروائح ، الاصول ص ٧٨ — ٧٩ ، المسائل ص ٣٦٠ ، المحصل ص ١١٥ — ١١٦ ، النسفية ص ٦٤ ، التفتازانى ص ٦٤ ، المواقف ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، المغنى ج ٤ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ ، الارشاد ص ١٧٣ — ١٧٤ ، الحصون ص ٨٧ ، المحيط ص ٢٠٩ ، أنظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثالثا — الاعراض ٣ — الكيف .

لا يعنى نفى الرؤية الموضوعية لله كموضوع أى تعطيل أو جحود على ما تقول الاشاعرة بل يعنى التنزيه واعطاء الله حقه فى تحقيق مقصده فى العودة الى العالم والاتجاه من الله الى العالم ، ومن شخص الله الى البناء الاجتماعى . الرؤية مطلب انســـاني نتيجـــة الاغتراب فى العالم ، والاشاحة بالوجه عنه ، وقلب القصد . الرؤية سؤال ومطلب انسانى ممكن ولكنه يعبر عنوضع غير طبيعى أو غير شرعى ، عندما يسقط العـــالم من الحساب ، ويضيع العقل ، ويغيب المنطق ، ويخرج الانسان خارج العالم فيظهر السؤال . هناك فرق بين الخيال والواقع فالخيال أوسع نطـــاقا من عالم الاشياء ، وليس كل ما يطلبه الوهم يكون له وجود فى الخارج ، وليس كل ما فى العالم الداخلى له مقابل فى العالم الخارجى . اذا تمت الرؤية فان الجبال تدك ، وتطبق السموات على الارض أى تدمير العـــالم وانتهاء الكون ، وخرق قوانين الطبيعة ، وبالتالى يعيش الانسان فى عالم مستحيل لانه أصبح له موقف غير شرعى . تعليق الرؤية على استقرار الجبل لا يثبت الرؤية لان تحقيق الرؤية يستلزم تدمير الجبال وبالتالى تعليق الجواز على شرط مستحيل يكون أقرب الى الاستحالة والامتناع(٧٦٠) . الرؤية اغتراب عن العالم وخروج بالوعى الى خارج العالم ، خارج الزمان ، وخارج التاريخ تحت أثر الاشعرية والصوفية . ان الله ليس هدفا بل الهدف هو العالم والانسان وبالتالى تكون رؤية الله تحويل الانسان عن موقفه الطبيعى واغتراب له ، وتحويل للوحى عن مقصده الشرعى . فى الرؤية يتحول الوحى الى شخص ، وتتحول عواطف التأليه الى تشخيص ، والتشخيص داء العصر ، وتصور كل شىء على أنه مادى محسوس بطريقة غيبية لا علمية . رؤية الغير ممكنة أما رؤية الذات فمستحيلة . ليس المقصود بالرؤية رؤية شخص واحد اله مشخص او نبى بل الرؤية ذاتها كحقيقـــة مستقلة ، كأحد جوانب نظرية العلم . الله ليس موضوعا بل ذات ، وليس مشخصا بل مقصد ، وليس جسما بل معنى . هناك اذن ضرورة للانتقال من رؤية الله الى رؤية العالم ، فالله ليس موضوعا للرؤية بل موضـــــوع للتحقيق ، وليس من ناحية المعرفة بل من ناحية الوجود ، وليس من جانب

---

(٧٦٠) الكفاية ص ٦٨ — ٦٩ ، الدوانى جـ ٢ ، ص ١٦٦ — ١٨١ .

النظر بل من جانب العمل . هناك ضرورة للانتقال من رؤية الذات الى رؤية الموضوع ، فالله ذات تتحقق فى العالم . رؤيته تحليله الى موضوع وبالتالى يكون أقل قيمة من الذات الانسانية . الله وعى خالص مثل وعى الانسان الخالص ،ولا غرابة فى ثورة الانسان وغضبه اذا ما تحول الى موضوع عن طريق نظرة الآخر اليه أو عن طريق تحويله الى موضوع طبيعى من العلوم الانسانية . وهناك ضرورة العودة الى العالم والقضاء على الاغتراب ، فالرؤية للعالم ، لمشاكله وقضاياه ، للبشر ولاوضاعهم . لا تتم الرؤية الا للجسم والمادة والموضوع والشىء . الرؤية خارج العالم تعمية وتغطية وتستر وتسكين وتخدير وايهام . الرؤية ليست نعيما ولا لذة بل الم وحسرة وغضب مما يحدث فى العالم من مأس للبشر ، من فقر وجهل ومرض وتخلف وضياع وتشرذم وقهر وتعذيب . هى الرؤية التى تبعث فى النفس الغثيان من العجز عن المقاومة للعدو الخارجى ، ومن النفاق والمداهنة للحكام ، ومن اللهث وراء لقمة العيش بأبخس الاثمان .

مادام وجود الشىء هو الحاجة اليه ، والشىء الذى لا حاجة اليه لا يكون موجودا فان رؤية الله موضوع من هذا النوع ، لا يحتاج اليه العصر فى هذه الصورة المغتربة المقلوبة . يحتاج العصر الى رؤية العالم والى معرفة المعانى وادراك الماهيات . ان وجود الشىء هو قصده ، وقصده شرعيته . وبالتالى لا وجود للرؤية كقصد وكوجود شرعى . لقد حاولت الحركات الاصلاحية من قبل الغاء الموضوع والعودة الى بساطة الموضوع(٧٦١).فما أهميته حاليا ؟ هل هى مشكلة ؟ هل أنكرت اسرائيل رؤية الله ونحاربها نحن لاثبات الرؤية أم احتلت الارض وتركناها تحتل ما تشاء فى عصر الهيمنة الاسرائيلية ؟ ومهما قال المتكلمون وفصلوا وصاغوا وبرهنوا فانها كلها مسالك مردود عليها باعترافهم أنفسهم ولم يزيدوا على الواقع شيئا الا تأكيدا للاغتراب واستمرارا فيه (٧٦٢) . وقد بلغ القدماء حد تكفير مثبت الرؤية

---

(٧٦١) يقول محمد عبده « ولكن منى الاسلام بقوم يحبون الخلاف والله فوق ما يظنون » الرسالة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

(٧٦٢) يقول الآمدى : « وقد سلك المتكلمون فى ذلك من أهل الحق مسالك لا تقوى » الغاية ص ١٥٩ .

وتكفير نافيها وتكفير من شك فى اثبات الرؤية أو نفيها أو فى نفيها الى ما لا نهاية وكأن رؤية الله معركة وطنية تتحرر بها أراضى المسلمين من الاحتلال ، وبها تقام مجتمعات حرة دون قهر ، تعمها العدالة والمساواة دون استغلال وتفاوت طبقى ، وبها تتوحد الكلمة بدل التشرذم والتفتت والتجزئة (٧٦٣).

يعنى هذا الوصف الخامس ، « الوعى الخالص » ، الشعور الخالص الذى لاتخالطه شائبة المادة ، فالوعى ليس فى محل ، والفكر ليس فى الدماغ، والاحساس ليس فى الحواس . لا يوجد الوعى الخالص فى محل لانه غير متحيز وهذا ما عبر عنه القدماء بالاستغناء وعدم الافتقار والاحتياج . لا يرى ، وليس موضوعا للرؤية ، بل راء ومدرك وعالم ، شرط القيام بالنفس هو بقاء الذاتية دون أن تتحول الى موضوع من خلال الرؤية .

ثامنا : الوحدانية .

١ — سادس وصف للذات . الوحدانية هو الوصف السادس والاخير للذات والتى من خلالها يظهر علم أصول الدين باعتباره علما لتاريخ الاديان . وفى المؤلفات الاولى السابقة على العد الاحصائى لاوصاف الذات يظهر وصف الوحدانية على أنه أول وصف وأهمه . كما تظهر الوحدانية مع نفى التشبيه على أنها من أوائل العقائد التى تختلف عليها الفرق(٧٦٤). وتعود الوحدانية للظهور بعدالقدم ومرة أخرى بعد نفى التشبيه(٧٦٥) . وقد يشار الى آية « قل هو الله أحد » الى وصف الوجود وليس الى الوحدانية على أنها أول وصف للذات . وتظهر الوحدانية حينئذ على أنها ثانى وصف

---

(٧٦٣) عند المردار أن من جوز الرؤية بالابصار بلا كيف فهو كافر ، والشاك فى كفره كافر الى ما لا نهاية . وكفر باقى المعتزلة من أجاز الرؤية بالمقابلة والاتصال . والذين أثبتوا الرؤية كفروا المردار وكفروا الشاك فى كفره ! الفرق ص ١٦٦ ، الملل ، ص ١٠٤ ، الانصاف ص ٤٢ ، الانتصار ص ٦٧ — ٦٨ .

(٧٦٤) الفقه ص ١٨٤ .

(٧٦٥) البحر ص ٢ .

بعد الوجود(٧٦٦) . ثم تثبت الوحدانية من جديد ويتم التدليل بها لاثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفى الشبة (النور) اثبات اليد والاصبع والقدم والدق وعدم تجويز المجيء والذهاب(٧٦٧) . وتظهر الوحدانية فى المقدمات الخطابية للاعلان عن شهادة الوجدان بها(٧٦٨) . وتظهر فى الخطب والمقدمات على أنهـا الانفعال الاول الذى يليه نفى التشبيه فى جميع صوره(٧٦٩) . ويظهر الواحد على أنه أول وصف اله بعد دليل الحدوث(٧٧٠) . كما تظهر الوحدانية على أنها الصفة الوحيدة للذات الجديرة بالذكر عن غيرها من الاوصاف وباقى الصفات كالقديم والغفور والجواد كأسماء(٧٧١) . وتظهر فى باب تعريف الايمان والاسلام والدين على أنها عقيدة التوحيد(٧٧٢) . وتبدو وكأنها ثالث وصف للذات بعد القدم والوجود كصفة جائزة(٧٧٣) . وفى بعض المؤلفات المتقدمة الاخرى تظهر صفة الوحدانية تالية لنفى التشبيه(٧٧٤) . وبعـد دليل الحدوث ، وفى ذكر صفات المحدث تظهر صفة الواحد مع الاحد بعد موجود وقديم وقبل باق(٧٧٥) . وفى الاقرار بالتوحيد يظهر الاقرار بالواحد الفرد بعد الموجود(٧٧٦) . وكثيرا ما يظهر وصف الواحد فى عبارات انشائية وفى صياغات عقلية متعددة دون عد أو وصف(٧٧٧) . ويظهر وصف الواحد

---

(٧٦٦) البحر ص ٣ .
(٧٦٧) البحر ص ٤ .
(٧٦٨) المسائل ص ٣٣١ .
(٧٦٩) الابانة ص ٤ .
(٧٧٠) النسفية ص ٥٥ .
(٧٧١) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ .
(٧٧٢) البحر ص ٣ — ٤ .
(٧٧٣) البحر ص ١٧ — ١٨ .
(٧٧٤) اللمع ص ٢٠ — ٢١ .
(٧٧٥) الانصاف ص ١٨ .
(٧٧٦) الانصاف ص ٢٣ .
(٧٧٧) الانصاف ص ٢٩ .

مستقلا بذاته منفردا فى مسألة مستقلة . فهو وان لم يكن وصفا عقليا مصاغا الا أنه موضوع يطل ؛ وقد يدخل نفى الشبه والنظير معه(٧٧٨) .

ولاول مرة يظهر الواحد فى باب مستقل كأول وصف للذات وسابقا على صفاتها (٧٧٩) . ويذكر معه الصفات العشر مما يدل على أهميته . كما يظهر كوصف ثالث فى باب مستقل بذاته بعد اثبات واجب الوجود واثبات التنزيهات الخمسة ، ونفى المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول وقيام الذات بالحوادث ونفى الاعراض المحسوسة(٧٨٠) . وتظهر الوحدانية بعد القيام بالذات والوجود والشىء والغنى . وتظهر أيضا بعد مخالفته للخلق ووصفه بالعظيم والجميل لذاته بأنه وتر لذاته مما يدل على أن الوصف تعبير عن تعظيم وتبجيل واجلال وتقدير(٧٨١). ويظهر الواحد عرضا فى معرض الحياة ودون التأكيد على أهميته ليس من حيث المعنى بل من حيث اللفظ وجواز التسمية (٧٨٢) .

وتظهر الوحدانية بعد الوجود وصفات المعانى السبع فيما يجب على الله وبعد الرؤية والافعال فيما يجوز عليه وكأن الوحدانية مجرد جواز وليست وجوبا(٧٨٣). وقد توضع فى أى من الاقسام الثلاثة فالواحد مايجب لله يغنى نفى الاثنينية وهذا ما يستحيل على الله وبالتالى فهى بين الوجوب والاستحالة(٧٨٤) . وقد تظهر أيضا آخر وصف للذات قبل صفات المعانى(٧٨٥) أو كآخر فصل فى التوحيد بعد أوصاف الذات وصفات المعانى

---

(٧٧٨) الانصاف ص ٣٣ — ٣٤ .
(٧٧٩) التمهيد ص ٤٦ ، النهاية ص ٩٠ — ١٠٢ ، الغاية ص ١٢١ — ١٥٢ .
(٧٨٠) الطوالع ص ٢٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .
(٧٨١) الاصول ص ٨٨ .
(٧٨٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤ .
(٧٨٣) النظامية ص ٢٩ .
(٧٨٤) النظامية ص ٢٩ .
(٧٨٥) الارشاد ص ٥٢ — ٦٠ .

والرؤية وقبل العدل(٧٨٦). وتظهر آخر موضوع فى التوحيد بعد صفات الثبوت والصفات المختلف عليها واثبات الرؤية وقبل العدل(٧٨٧) . كما تظهر بعد نفى التشبيه وكلاهما بعد صفات المعانى السبع بعد اثبات القدم والوجود(٧٨٨) . وقبل الصفات السمعية الثلاث ولاول مرة يتصدر التوحيد « كتاب التوحيد » بعد ادخال نفى التشبيه فى آخر دليل الحدوث(٧٨٩) .

وفى أول احصاء لاوصاف الذات فى عشر يظهر واحد على أنه الوصف العاشر والاخير بعد الوجود والقدم والبقاء ونفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى العرض ونفى الجهة والتنزيه عن الاستقرار واثبات الرؤية(٧٩٠). وتظهر الوحدانية كآخر وصف للذات بعد الوجود والقدم ونفى الحاجة ونفى الجسم ونفى العرض ونفى الرؤية على أنه نفى الثانى ويدخل فيه الكلام على النصارى(٧٩١) . وبعد استقرار البناء النظرى فى أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله من عشرين صفة تظهر الوحدانية على أنها سادس صفة ، وما يستحيل عشرون صفة تظهر على أنه من المستحيل أن لا يكون واحدا أو بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو فى صفاته أويكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال . كما يذكر البرهان على الوحدانية . وهو ما يسمى فى العقائد المتأخرة واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله(٧٩٢) . وتظهر أيضا على أنها سادس صفة فى تفسير « لا اله الا الله » بالاستغناء عن كل ماسواه(٧٩٣). ولاول مرة بعد ذكر وصف الواحد ترفض جميع

---

(٧٨٦) المسائل ص ٣٧٣ .
(٧٨٧) المحصل ص ١٤٠ ، المعالم ص ٦٨ — ٧١ .
(٧٨٨) العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ .
(٧٨٩) الشامل ص ٣٤٥ — ٤٠١ .
(٧٩٠) الاقتصاد ص ٤٠ — ٤٤ . المغنى ج ٤ ، ص ٢٤١ — ٣٤٦ .
(٧٩١) الشرح ص ٢٧٧ — ٢٩٨ ، المحيط ص ٢٢٤ — ٢٢٧ .
(٧٩٢) العقيدة ص ٢ — ٣ .
(٧٩٣) السنوسية ص ٢ — ٦ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ . العقيدة ص ٧ ، الباجورى ص ٤ .

صور التثنية . ويذكر نقض المجوس فى تفسير « ولم يكن له كفوا أحد » مع انبات الوجود والوحدانية ونفى الشبه ونقض اليهود والنصارى(٧٩٤) .

وقد يرد على المذاهب المعارضة فى معرض رفض العقائد دون اثبات وصف مقابل وهو الوحدانية(٧٩٥) . وقد ترفض الثنوية فى معرض رفض قدم العالم مع الدهرية وليس فى معرض اثبات الوحدانية(٧٩٦) . وقد ترفض الثنوية أيضا فى العدل فى نفى مسؤولية الظلام عن الشر ونسبته اما الى الله أو الى حرية الانسان . وبعد الوحدانية كآخر فصل فى التوحيد قبل العدل تنتهى الوحدانية بتحليل أنواع الشرك ، عبادة الاوثان والاصنام وعبادة الملائكة وعبادة الكواكب(٧٩٧) . وفى بعض المؤلفات الموسوعية المتأخرة يظهر وصف الواحد على أنه الاهم للذات بعد ذكر الصفات المعنوية السبع(٧٩٨) . وفى بعض الحركات الاصلاحية التى اقتصرت على اثبات القدم والبقاء كأحكام الواجب تظهر الوحدة بعد صفات المعانى وبعد الاختيار(٧٩٩) .وفى اصلاح العقائد واعادة بنائها يظهر أخيرا التوحيد العلمى ونفى الشرك (٨٠٠) . كل ذلك يدل على أنه بالرغم من أن صفة الواحد واضحة فى أصل الوحى سواء كتصور أو كوضع عملى الا أنه أخذ وقتا طويلا حتى استقر فى علم العقائد كوصف سادس للذات .

٢ — **نقد الثنوية** . بالرغم من أن الوحدانية ، أى أنه واحد تبدو وصفا ثبوتهاالا انها فى الحقيقة وصف سلبى مثل باقى الصفات : المخالفة للحوادث، وليس فى محل ، ومثل الوجود الذى يعنى أنه ليس عدما ، والقدم الذى يعنى

---

(٧٩٤) التمهيد ص ٦١ — ٧٨ ، البحر ص ٣ .
(٧٩٥) الانتصار ص ٣٠ — ٣٢ .
(٧٩٦) الاصول ص ٥٢ — ٥٩ .
(٧٩٧) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .
(٧٩٨) الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ .
(٧٩٩) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، الجوهرة ، العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .
(٨٠٠) هذا هو وضع كتاب « التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

انه ليس حادثا ،والبقاء الذى يعنى أنه ليس فانيا . فالواحد يعنى أنه لا ثانى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله . ويستحيل أن يكون مركبا فى ذاته أو له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى الافعال . وبالتالى ترتبط الوحدانية بالعدل فيما يتعلق بالتأثير وهو الشرك العملى(٨٠١) .

ووصف الوحدانية موجه الى الثنوية والى التثليث والى تعدد الآلهة وكلها مظاهر للشرك . وهو موجه أساسا ضد الثنوية دون التثليث أو تعدد الآلهة لما دخلت عقائد النصارى فى المخالفة فى الحوادث ونفى الشبه . أما تعدد الآلهة فلم يكن عند القدماء فى الحضارات القديمة المعروفة فى الوعى الحضارى التاريخى الا عبادة الاصنام والاوثان والشرك بوجه عام . كما أن التثليث وتعدد الآلهة يردان الى الثنوية وهى أولى مظاهر التعدد . كان ممثل الوثنية فى الديانات القديمةالثنويةوالمجوسية ولكنالخطرالاعظم كانمن الثنوية ، فالمجوسية نوع منالثنوية . لذلك كان النقد كله موجها الى الثنوية على أنها عقيدة مضادة للوحدانية .

ويغلب على هذا الوصف السادس ، الوحدانية ، تاريخ الفرق والديانات التى تقوم على الثنوية مما جعل علم أصول الدين يبدو وكأنه علم تاريخ أديان أو علم مقارن للديانات (٨٠٢) . وتجمع فرق الثنوية كلها بنية واحدة تقوم على القول بصانعين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، الاول فاعل للخيرات والمنافع والثانى فاعل للشرور والمضار ، وان الاجسام ممتزجة من النور والظلمة . النور والظلمة متنافران صعودا وهبوطا ثم

---

(٨٠١) السنوسية ص ٢ ، ص ٤ ، وهى من الاضداد باسم التعدد بمعنى التركيب فى الذات أو الصفات أو وجود نظير فى الذات أو الصفات أو الانفعال ، وهذه هى الوحدانية ؛ الكفاية ص ٥٩ — ٦١ ، الباجورى ص ٤ — ٥ ، المسائل ص ٣٣١ ، العضدية ج ٢ ، ص ١٢٢ ، ص ١٣٩ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١٣٩ .

(٨٠٢) يعرض القدماء لثمانى فرق تجمعها الثنوية وهى : الباطنية ، المرقونية ، الاشعانية ، الديصانية ، المنانية ، المجوسية ، الخابطية ، المفوضية .

يتم مزج العالم منهما وكل واحد منهما مشتمل على أربعة طبائع : الحرارة والبرودة،والرطوبة ، واليبوسة ، والاولان منهما مدبران . والامتزاج والخلط غير واع كأن المبدأين مجرد قوتين عمياوين (٨٠٣) . وفى حقيقة الامر أن هذه الديانة التى تقوم على ثنائية مادية متعارضة الطرفين انما هى صورة غنية تعبر عن ظروف سياسية واجتماعية ، الصراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين العدل والظلم ، وتظهر عنــد الجماعات المضطهدة ، وتنتشر بينها . هذه كلها صورة وجدانية صرفة تعبر عما يكمن فى وعى الافراد والجماعات من معارك مكبوتة وآلام صارخة . فصورة الاخف والاثقل تعبيرات وجدانية ومقامات صوفية . والامتزاج غير الواعى تعبير عـــن قوى الظلم والقهر اللاعاقلة(٨٠٤) . والتفسير الوحيد الممكن لكل هــذه المذاهب والعقائد هو ردها الى بيئتها الاجتماعية التى منها نشأت وليس مواجهتها بالحجة والبرهان ، لانها موقف نفسى وليس موقفا عقليا . فسواء كان الامتزاج لا واعيا أم واعيا ، أو كان أصلا ثالثا أم لم يكن أوكان الاصلان جسمين قديمين فاعلين بالطبع أو بالاختيار لا يغير من فاعليه الثنوية كدين للمضطهدين وانتشاره بين جماعات الاضطهاد . وما أسهل على المنتصر من الرد عقلا على المهزوم ، وما أسهل أن تحاور السلطة معارضيها داخل

---

(٨٠٣) الفرق ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، ص ٢٥٨ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الشامل ص ٢٢٧ ، الاصــول ص ٥٩ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ أنظر أيضا دراستنـــا :

The Black Muslem Movement in America, Religious Dialogue & Revolution, P. 213 — 224.

(٨٠٤) يرفض أهل السنة الامتزاج كأصل ثالث ، وتثبت الشر كعــدم ذات أو عدم كمــال ذات . وترد على الثنــوية بحجة عقلية بأن النــور والظلمة بالنسبة الى ذاتهمـــا اما واجبان أو ممكنان أو أحدهمـــا واجب والآخر ممكن . ويمتنع أن يكونا واجبين لان المشاركة فى النــوع تجعلهما واحدا أو ان كان أحدهما واجبا والآخر ممكنا فهو الاله الواحد : وبالتالى لم يبق الا أن كليهمـــا ممكن . وعند ذلك اما ان يستند كل واحد منهمـــا فى وجوده الى الآخر أو الى أمر خارج عنهمـــا . والاول ممتنع ، وغير مسلم صـــدور الشر عن الخير ، والخير عن الشر ، فكلاهما متناقض . وان كان لامر خارجهمـــا فقد بطل أنه لا مبدأ سواهما ، الغـــاية ص ٢١٢ — ٢١٤ ويرفض الباقلانى الاصـــلين القديمين كجســـمين وفاعلين بالطبـــع أو ويرفض الباقلانى الاصـــلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبـــع أو التمهيد ص ٦٨ — ٧٥ .

جدران السجون . ان الحوار الوحيد الممكن فى هذه الحالة هو تغيير وضع الاضطهاد ورفع الظلم عن الجماعات المضطهدة وبالتالى تختفى الثنوية عمليا دون الرد عليها نظريا .وما أسهل من اثبات عدم وجود الشر وأنه مجرد نقص أو درجة كمال أقل للذى لم يعان مرارة الاضطهاد واهوال التعذيب داخل جدران السجون(٨٠٥) . ومع ذلك يتأثر المنتصر بدين المهزوم احتواء لدين المعارضة وتصفية له من فاعليته واعادة تفسيره لحساب السلطة فيصبح مبدأ الخير هو عالم الملائكة ، ومبدأ الشر عالم الشياطين ومبدأ الاختلاط عالم البشر(٨٠٦) .

وتبدو أحيانا الباطنية على أنها اسم للثنوية وأن الثنوية احدى فرق الباطنية . فالله خالق النفس ، فهو الاول وهى الثانى ، كلاهما مدبران للعالم . وقد يشار اليهما أيضا بالعقل والنفس يقومان بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الاول(٨٠٧) .

والمرقونية احدى فرق الثنوية تثبت معدلا بين النور والظلمة . فالنور والظلمة عند الامتزاج يفعلان العالم قصدا أو طبعا . لو تفرد النور مزاجه لم يقصد الا الخير ، ولو تفرد الظلام لم يقصد الا الشر(٨٠٨) . والحقيقة أن القصد والطبع شىء واحد ، فالقصد تعبير عن الطبع والطبع قصد نظرا للوعى . وقد رد أهل السنة برفض العنصر الثالث مع أنه اقرب الى الوعى والقصد . ورده الى النور فيكون نورا او الى الظلمة فيكون ظلمة انكار للمتوسطات وبالتالى يكونون أقرب الى الثنوية منهم الى التوحيد . ولا يمكن الاتحاد بين النور والظلمة فى شىء لتنافرهما . وقد بقى فكر السلطة

---

(٨٠٥) عند أهل السنة عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين ، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر ، النهاية ص ٩٩ .

(٨٠٦) الفرق ص ٢٨٥ ، ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، النسفية ص ٥٥ .

(٨٠٧) الشامل ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٧ .

(٨٠٨) الشامل ص ٢٢٨ .

لى نظره متطهرة تبرىء الله من فعل الشر . فالنور يصعد الى أعلى والظلمة تهبط الى أسفل . ومع أن المزاج قديم لعلته الا أن النور والظلمة متناهيان من بعض أجزائهما لذرع الارواح لها . أما بلاد الهمامة فانها لا تتناهى فى الذرع والمساحة ومن ثم تذرعها الارواح اللامتناهية . وتفعل الارواح الصدق والكذب والذنب والاعتذار والاساءة ، جنسين مختلفين ، خيرا وشرا . وقد شارك المعتزلة فى الرد عليهم بأن ذلك نسق متناقض بين التناهى واللاتناهى واستحالة قطـــع ما لا يتناهى . والحقيقة أن الاسطورة لا يحكم عليها بالاتساق أو بالتناقض بل بكشفها وتصويرهـــا لموقف نفسى اجتماعى لجماعة معينة . اللاتناهى يعبر عن التمنى والمتناهى يعبر عن الواقع . كما تكشف عن الاساس الاخلاقى فى السلوك وبتداخل الشر مع الخير ومزاحمته له ، وهى التجربة الحية لجماعات الاضطهاد .

والمجوسية نوع من الثنوية مع تغيير العبارة واللفظ وبقاء الاساس النفسى والبناء النظرى . ولا يتحدث القدماء عن « المجوسية » كمذهب وعقيدة بل عن المجوس كفرقة وطائفة . تقول أيضا بصانعين : اله قديم وهو يزدان والآخر شيطان رجيم وهو أهرمن ، الاول نور ، والثانى ظلمة . فان لم يكن الالهان قديمين فالاول قديم وهو الاله الفاعل للخيرات والثانى شيطان محدث وهو الاله الفاعل للشرور . النور قديم ، والظلمة حادثة . وهذا أول انكسار للثنائية كعقيدة نظرية باعطاء الاولوية لأحد الالهين وهو اله الخير على الاله الآخر وهو اله الشر وبالتالى الاقتراب من التوحيد ، ووحدانية الاله . الاصل هو النور ، والظلمة سقوط بعض أجزائه . وقد نشأ الثانى من الاول لشكة ظهرت لبعض أشخاص النور ، وكان فكرة ردية فى الصلاة فولدت الظلام ثم تركب الظلام شيطانا . وقد تكون نشأته من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور ، فكرة ردية أيضا ، عبروا عنهـــا بالعقوبة . فقد خطر لاحد اشخاص النور انه لو حدث ظلام شرير يناوؤه وينازعه ليرى كيف يكون فتولدت الظلمة (٨١١) . وقد يحدث باحـــداث

---

(٨١١) لما استتب ليزدان الامر فكر فى نفسه فقال : لو كان مضـــاد ينـــازعنى كيف يكون حـــالى معه فتولد من فكرة الردية أهرمن . وقال : أنا

بعض اشخاص النور معاقبة لما فرطت منهم مفارقة لما يخالف الحكمة . وقد يموت من عفونات الارض . وما يهم فى النشأة هو أن الاله الثانى ساقط عن الاول وبالتالى أقل منه ، بناء على فكرة ردية وليس على فعل خاطىء (سقوط آدم) أو بناء على عقوبة لشخص ، أو من مادة ، وكأن مصادر الشر ثلاثة صورية ومادية وانسانية . الشيطان جزء من الاله والشر متولد عن الخير . فهل يجعل ذلك الشيطان أقوى من الله والشر أقوى من الخير لانه تولد عن فكرة ، وجزء من الخطة الالهية ان لم يكن جزءا من الالوهية التى لا تكتمل الا بوجود الضد ؟ وهل يجوز أن يخلق الله وهو الخير من بطنه شرا وهو الشيطان ؟ هل يولد الضد الضد ؟ الا ينتهى الى اثبات فاعلين ، واحد للخير وواحد للشر فى حين أن الانسان فاعل واحد ؟ أى انه ينتهى الى اثبات الحتمية والتناقض وتكليف ما لا يطاق ، أمر الكافر بالايمان وهو لا يستطيع الفكاك منه(٨١٢) .

= منازعك ومخاصمك فكادا يقتتلان . فسخر هناك ملك فاصطلحا الى أجل معلوم . وعندهم اذا جاء ذلك الوقت يغلب يزدان أهرمن ويقتله ويصفو العالم . وقالت المجوس ان الشرور والمضار من خلق شيطان اسمه أهرمن الذى حدث من فكرة الاله فى نفسه ثم حارب الاله حتى صالحه على مدة ٧٠٠٠ سنة ثم يعودان الى المحاربة حتى يظفر به الاله ويحبسه فى خندق فيستريح منه العباد والبلاد . فخالق الشرور غير خالق الخيرات، الفرق ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، ص ٢٨٥ ، الغاية ص ٢٠٦ ، الاصول ص ٧١ — ٧٢ ، ص ٨٦ ، الشرح ص ٢٨٤ — ٢٩١ ، الشامل ص ٢٢٨ ، ص ٢٤٤ ، التمهيد ص ٥٥ — ٥٦ ، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ .

(٨١٢) كما ينقد القدماء المجوس من حيث التشريع . فعندهم أن نكاح الام والبنات بقضاء الله وقدره كما تقول المجبرة فى جميع المقبحات انها بقضاء الله وهو أسوء من قول المجوس لان المجبرة أضافوا القبح الى الله فى حين أن المجوس اعتقدوا فيه الحسن . ومن ثم يختلف المجوس عن المعتزلة فى تصور الحسن والقبح العقليين وبالتالى لا يصح حديث « القدرية مجوس هذه الامة » الموضوع لضرب المعارضة السياسية ومحاصرتها شعبيا وجماهيريا . وكانوا يصعدون ببقرة الى موضع عال ويشدون قوائمها ثم يدهنونها من هناك الى أسفل ثم يقولون أنزلى ولا تنزلى . فاذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون انها يزدان كشت (قتيلة الله) لان الله أمر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الفكاك عنه . ومع ذلك فالمجوس مثل أهل الكتاب جزء من الامة الاسلامية عند الفقهاء .

وقد نقد القدماء من أهل السنة المجوس اعتمادا على آية « ولم يكن له كفوا أحد » افرادا لله بالوحدانية والالوهية . كما أن الامتزاج لا يكون بين البسائط ، ولا يمكن الجمع بين المتنافرين . كما يستحيل الشك على القديم فيتولد من هذا الشك الموت والقتال واحتيال . كما نقد قدماء المعتزلة المجوس فى الحسن والقبح دفاعا عن الحرية والمسؤولية والعقل والتوحيد واستحالة أن يكون الالهان سببا لتفسير افعال الانسان الحسنة أو القبيحة(٨١٣) . والحقيقة أن نقد المجوس عند القدماء يتوجه اما لمشكلة الشر وتجسيمه أى كجزء من العدل أو يتوجه الى التوحيد فى رفض الاثنينية مع الثنوية أو يتوجه الى الاخرويات فى موضوع الشيطان الذى يتجسد الشر أو الوعد والوعيد والايمان والكفر . تدخل المجوسية فى ثنائية التأليه ضد الواحدية كما تدخل فى حتمية الخلق ضد حرية العباد . وتدخل كذلك فى اثبات انطولوجيا ضد مسؤولية الانسان عنه فعلا وتصورا . والمجوسية مثل عقائد الثنوية انما هى تعبير عن معركة باطنية مكبوتة بين الخير والشر ثم مهادنة ومصالحة مؤقتة اعترافا بميزان القوى ثم أملا فى انتصار الخير على الشر فى النهاية تأكيدا على ثقة الانسان بنفسه ودفعا لأعذاره . فالزمان عامل ايجابى ، والانتظار اعداد ، ونهاية الزمان اعلان لانتصار الخير على الشر وقتل الشيطان وهو ما يشبه عقائد السنة فى علامات الساعة وقتل المسيح الدجال(٨١٤) .

وتقول الخابطية نفس الشىء ، فى عيسى . فالله فوض تدبير العالم الى عيسى فهو الخالق الثانى . للخلق اذن ربان ، قديم وهو الله ومخلوق وهو عيسى . المسيح ابن الله من غير ولادة وهو الذى يحاسب الخلق

---

(٨١٣) أنظر الفصل التاسع « مستقبل الانسانية » (المعاد) .

(٨١٤) البحر ص ٢ — ٣ ، وحجتا الامتزاج والتنافر من الشهرستانى، النهاية ص ٦٥ — ٦٧ ، واستحالة الشك على القديم من الباقلانى التمهيد ص ٧٥ — ٧٨ .

فى الآخرة ، وهو مذكور فى آيات الوحى(٨١٥) . تدرع المسيح جسدا بعد ان كان عقلا ، فهو الكلمة . ويتضح من ذلك أثر البنية العينية القديمة التى دخلت فى الجزيرة العربية مثل المسيحية وتكرار العقائد المسيحية التى لها نفس البنية التى للثنوية والتى خرجت أيضا من جماعات الاضطهاد الاولى فى نشأة المسيحية . ولا يوجد نماذج للثنوية فى اليهودية للرد عليها كما هو الحال فى التجسيم . الرد عليها فى النبوة فى انكار النسخ ونبوة الرسول أو قصر آخر مرحلة من مراحل الوحى على العرب وحدهم(٨١٦) . ولكن وضع المسيح مثل وضع على كلاهما مغبون ، مظلوم برىء ، كل على طريقته ، مما أدى الى تضخيمهما الى حد التأليه .

وأخيرا تقول المفوضية (من غلاة الروافض) ان الله فوض تدبير العالم الى على فهو الخالق الثانى وذلك تأليها لعلى نظرا لما الم به من ظلم واضطهاد ، فالفعل يولد رد الفعل ، والغبن يولد العظمة ، والفناء يولد البقاء(٨١٧) . وواضح من ديانات الثنوية صعوبة التفرقة بين الفرق الداخلية مثل الباطنية والمفوضية والفرق الخارجية مثل الديصانية والمجوسية ، فقد أصبح كلاهما جزءا من الحضارة وأحد روافدها نظرا لتشابه البنية العقلية التى تعبر عن ظروف نفسية واجتماعية متشابهة .

---

(٨١٥) المسيح هو المعنى فى آية « وجاء ربك والملك صفا صفا » ، وهو الذى يأتى « فى ظلل من الغمام والملائكة ، وقضى الامر والى ربك ترجع الامور » ، وهو الذى خلق آدم على صورة نفسه تأويلا لحديث « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » ، وهو الذى عناه النبى بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » أو « ان الله خلق العقل فقال له اقبل .. » ، وهى كلها أقوال مشابهة لاقوال بولس فى المسيح . وهم اتباع أحمد بن حابط . ينسب الى الاعتزال وقد كان من أصحاب النظام ولكنه خرج عليهم . وتقرأ أيضا حابط ويكون ابن حابط وفرقته الحابطية ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، الملل جـ ١ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، الاصول ص ٧٢ .

(٨١٦) أنظر الفصل الثامن — تطور الوحى (النبوة) .

(٨١٧) الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

ولم يتصد القدماء للشرك بمعنى التثليث أو تعدد الآلهة فقد كان الخطر واردا من الثنوية وتفسير التوحيد على بنية ثنوية . ومع ذلك فقد تعرضوا للقائلين بالشرك خاصة لعبادة الاوثان المذكورة فى أصل الوحى . ولها تأويلات عديدة منها عبادة الكواكب ، وأخذ صنم لكل منها ، فالاصل دين الطبيعة والفرع عبادة الاصنام ، ويتضح ذلك من دين قوم ابراهيم الخليل . ومنها التجسيم والتشبيه . فالله والملائكة نور والاصنام صور له ولها . الاصل أيضا دين الطبيعة أى النور ، والفرع هو صناعة الانسان . ومنها أنه ليس للبشر أهلية لعبادة الله . انما أقصى شىء باستطاعتهم هو عبادة الملائكة ثم صنع الاصنام لها وتخصيص وظائف لها كالملوك ، كل منها يدبر دولته . أى أن الله منزه عن العبادة ، ولا يعبد الا رسله تعبيرا عن حاجة انسانية فى التدبير والسياسة . ومنها رصد المنجمين الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة فى الافعال المخصوصة ثم عمل الاصنام لهـا للرجوع اليها طلبا للمنافع . وهنا يبدو الدين الطبيعى قائما أساسا على تحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم ، وأن نشأة الدين للمنفعة(٨١٨) .

٣ — **دليل التمانع** : صاغ القدماء اشهر دليل لاثبات الوحدانية وهـو دليل التمانع . فماذا تعنى الوحدانية المراد اثباتها ؟ تعنى كونه واحدا . ويرجع ذلك الى ثبوت ذاته ونفى غيره . فهو واحد لذاته ، وتر لذاته ، أحد لذاته ، واحد فرد . وهى الصفة الوحيدة التى لا تكون زائدة على الذات مع أن رأى الأشعرية اثبات الصفات زائدة على الذات عن طريق نفى القسمة والتركيب . تثبت صفة الوحدانية عـن طريق نفى التغـاير والشرك فى الخلق أى عن طريق التوحيد فى الافعال . يعنى الواحد أنه غير قابل للقسمة فى ذاته وغير قابل للشركة . فالبارى واحـد فى ذاته لا قسمة له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له(٨١٩) . الله واحد ليس بالعد أو الاحصاء فهو ليس ثالث كل اثنين

---

(٨١٨) المعالم ص ٧١ — ٧٢ .

(٨١٩) عند أهل السنة والجماعة أن صـانع العالم واحد ، النهـاية ص ٩٠ — ٩١ ، الفرق ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، « الله واحد » عبارة يتفق عليهـا أنصـار التنزيه والتشبيه على السـواء عنـد أبى الهـذيل والاشعر مقالات جـ ١ ، ص ٢١٩ ، الانتصـار ص ٥ ، ص ٨ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٥ .

أو رابع كل ثلاثة . وهو واحد لأنه متفرد بالوحدانية ولا يوصف غيره بها(٨٢٠) . الله واحد لا عن طريق العد بل عن طريق أنه لا شريك له ، واحد احد متفرد بالتوحيد . والوحدانية تنفى الصاحبة والولد ، وهى العبارة الاكثر شيوعا فى التحميدات والبسملات تدخل ضمن اعلان النيات وصياغة قواعد الايمان . كما تعنى الوحدانية نفى التشبيه والتفرد بالتنزيه ، ليس واحدا من جهة العدد بل واحد لا شبيه له ولا نظير ، وصفة بصفات الكمال ونفى صفات النقص عنه ، ليس كمثله شىء . لا مثيل له ، لا ضد له ، لا ند له ، لم يزل أحدا ، لا شريك له ، لا انقسام فيه ولا تبعيض والا كان جزءا مقدورا مخترعا(٨٢١) . الواحد لا يجتمع ولا يفترق ، ولا يتجزأ ولا يتبعض ، لا يتركب ولا يختلط . الله باعتباره موضوعا للشعور فرد ، وقد يكون هو الوصف المثبت الوحيد فى التنزيه ، يتحدد باستبعاد أى تشابه بينه وبين الغير ، هو غير لا كالاغيار ، واثباته عى أنه غير رغبة فى اثبات شىء وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة . فالتجاوز المستمر للحس يحتاج الى نقطة ثابتة يصل اليها ، وهنا يبدأ تجوهر الوعى الخالص فى التنزيه كما بدأ تشخيصه فى التشبيه(٨٢٢) .

واذا كان لا يقبل القسمة فانه لا يمكن البرهنة عليه بدليل الجوهر الفرد الذى يقوم على افتراض القسمة . ولا يمكن عمل مقدمات من طبيعة مخالفة لطبيعة النتائج والا بطل القياس . وهنا تأتى أهمية دليل التمانع لرفض قول الثنوية . يسمى أحيانا دليل وأحيانا أخرى دلالة نظرا لأن له

---

(٨٢٠) هذا هو رأى عباد بن سليمان ، الفرق ص ١٦١ ، الفقه ص ١٨٤ ، الابانة ص ٤ — ٥ ، ص ٨ ، الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٢٩ ، ص ٣٣ — ٣٤ ، التنبيه ص ٣٦ ، البحر ص ٢ — ٣ .

(٨٢١) البحر ص ١٧ — ١٨ ، الدوانى ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٢ ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، التمهيد ص ١٤٨ — ١٥٢ ، الملل ج ١ ، ص ٦٢ ، الحصون ص ١٤ — ١٧ ،

(٨٢٢) نفى عباد بن سليمان أن يقول أن الله فرد لانه لا يستدل عليه بالاعراض ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ص ١٦٧ .

صياغات عدة تقوم كلها على منع الاشتراك مرة فى الوجود ، ومرة ثانية فى الكمال ، ومرة ثالثة فى القدرة ، ومرة رابعة فى الارادة والمراد(٨٢٣) . فلو قدر الهان لا يخل اما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو أن يشتركا من وجه دون وجه . فالحالة الاولى لاتعدد فيها . وفى الحالة الثانية أحدهما حتما ليس الها وهو ما لم يكن واجب الوجود كامل الصفات. وفى الحالة الثالثة يكون تخصيص الإشتراك أو الاتفاق مستندا اليه أو خارجا عنه . فان استند اليه اما أن يكون له بالذات أو بارادة ولا يجوز لذاته والا كان الاشتراك ضرورة ، وان كان بالارادة فهو متحقق دون تحصص وهو محال . وان كان خارجا عنه أما باستناد كل واحد الى صاحبه وهو ممتنع أو أن يكون كل منهما ممكنا وجوده وهو محال(٨٢٤) . فاذا بطلت الاحتمالات كلها فى افتراض العكس وهو وجود أكثر من اله يثبت الافتراض الضمنى وهو أن الله واحد . وواضح أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو اثبات استحالة الضد وبالتالى يثبت الافتراض . فهو برهان بالعكس وليس برهانا بالاصالة . كما أنه يقوم على افتراض الهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من الهين . فهو اذن برهان ينفى الاثنينية وقد لا ينفى التعددية .

وهناك صيغة أخرى للدليل تقوم على الوجود وليس على مجرد الاشتراك العام . فلو قدر وجود الهين ووجود حادث فاما أن يستند اليهما أو الى أحدهما . ولا يمكن الاستناد اليهما معا لأنه اما يضاف بجهة الاستقلال أو يضاف اليهما على وجه لو قدر الاول عدم موجود . الاول مستحيل ، واسقاط تأثير واحد ليس أولى من اسقاط الآخر ، وذلك يؤدى الى اسقاطهما معا . والثانى محال لأن ايجاد كل واحد منهما بالارادة والقصد لا بالطبع والذات . فيمتنع قصد كل واحد منهما الى الايجاد ، وبالتالى يستحيل وجود الهين يستند اليهما موجود واحد حادث ، ولا يبقى الا افتراض وجود اله واحد . والدليل على هذا النحو يستبعد افتراض

---

(٨٢٣) الشرح ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .

(٨٢٤) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ .

الاثنينية ولكنه لا يحول افتراض الوحدانية الى حقيقة ، وتبقى الوحدانية افتراضا بلا اثبات . كما أنه لا يستبعد امكانية المشاركة والتسلسل الى ما لا نهاية . ويقوم على افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة . واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين ارادة وليس وجودا(٨٢٥) .

وقد تكون الصياغة صراحة من حيث المراد : فلو وجد الهان لاختلفا . فاذا حقق احدهما مراده لكان الآخر عاجزا . فمحال أن يتم مرادهما معا وإلا يتم مرادهما معا ، والعجز من سمات الحدوث . وهو الدليل الذى يثبت الله من حيث القدرة والعلم والاختيار(٨٢٦) . والحقيقة أنه دليل يثبت القدرة ولا يثبت الوحدانية . ويتعلق بالمراد أى بالاحكام والنظام واتساق الكون ، بالصفات وليس بالذات . ولهذا قد تعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الارادة وبالتالى يقع بين دليل الحدوث ودلالة التمانع . وتدخل الحركة والسكون مع الارادة . ويأتى ترجيح الارادات وشرط الاستغناء(٨٢٧) .

ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة . فلو لم يكن الله واحدا لزم أن لا يوجد شىء من العالم للزوم عجزه . الوحدانية هنا تعنى القدرة ونفى الشرك العملى واشتراك مؤثر أو مرجح آخر . البرهان على الوحدانية فى الخلق . كل شىء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئا الا كان دليلا على وحدانيته . وبالتالى يقترب البرهان الطبيعى من البرهان العقلى . وهذا الدليل أقرب الى اثبات الصانع قادرا أكثر

---

(٨٢٥) الغاية ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الاصول ص ٨٣ .

(٨٢٦) التمهيد ص ٤٦ ، الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، المسائل ص ٣٧٣ ، الارشاد ص ٥٢ — ٥٩ ، المحصل ص ١٤٠ ، التلخيص ص ١٤٠ ، الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ ، اللمع ص ٢٠ — ٢١ ، القارى ص ١٣ — ١٤ ، الانصاف ص ٣٤ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ ، التفتازانى ص ٥٥ — ٥٨ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٢٧) النظامية ص ٢٩ ، النهاية ص ٩١ — ٩٥ .

منه واحدا . يثبت صفة القدرة أكثر من اثباته وصف الوحدانية(٨٢٨) .

وقد يأخذ الدليل صيغة الكمال : فالله واحد تعنى أن الله كامل ، فالوصف يثبت بالصفة ، والاوصاف تستنبط من الصفات . ويقتضى الكمال نفى التبعيض والتجزئة أى المعانى المضادة للوحدانية . كما يتضمن اثبات العلم والقدرة والحياة كصفات متضمنة فى صفة الوحدانية مع أن الاولى مجرد تعريفات عن طريق النفى الاصلى والثانية ليست من مستلزمات الوحدانية كتصور مجرد(٨٢٩) .

والحقيقة أن هذه الصياغات المتعددة لدلالة التمانع أقرب الى الاقاويل الخطابية منها الى البرهان : لذلك سميت دلالة وليست دليلا أى مجرد فكرة واحساس وجدانى وليست برهانا . وهى أقرب الى الخطابة الاقناعية ، تقوم على العادات والمشاهدات ومجريات الامور . كما انه أقرب الى التمرين العقلى المنطقى الذى يقوم على عواطف التأليه . فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الاساس كل الاحتمالات المضادة ولا تبقى الا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤله المشخص القادر . كما أنه يقوم فى النهاية على تجريد للادلة النقلية ومعان عامة للآيات دون صياغات منطقية محكمة(٨٣٠) .

---

(٨٢٨) النهاية ص ٩٦ — ٩٩ وعادة ما يستشهد بالبيت الآتى

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد الملل ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٨٢٩) الاصول ص ١٠٦ .
القارى ص ١٧ .

(٨٣٠) مثل « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » يقول الهروى « حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات . فان العادية جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم » ، الدر ص ١٥٢ — ١٥٣ وأيضا « ومن كل شىء خلقنا زوجين » ، « ولا تدع مع الله اله آخر »، « لا اله الا هو » ، « ولعلا بعضهم على بعض » ، المعالم ص ٦٨ —
=

وقد أتفق جميع الموحــدين على دليل التمانع أى استحالة وجــود الهين لكل منهما خصائص الالوهية . حتى الثنوية التى اثبتت الهين قديمين فانها تثبت لاحدهما ما لا تثبت للآخر من كل وجه . وحتى الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العقل والنفس وسرمدية الحركة لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة . وواجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا اجــزاء ذات قول ولا أجزاء ذات فعل ووجود . فهو واحد من كل وجه . لذلك نفوا الصفات ، وان أثبتوها فبمعنى آخر ينفى التعدد والشركة والتركيب . منع الحكماء وجود الهين لاستحالة وجود واجبى الوجود ، كما أن الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد(٨٣١) . والصابئة أثبتت الروحانيــين والهياكل أزلية مدبرة للعالم وسموها أربابا الا أنهم لم يصفوها بخصائص رب الارباب . يتوجه دليل التمانع فقط على من يثبت خالقــا دون الله أى صفة الخلق وحدها ، اذ أن أخص وصف لله الواحد هى القدرة على الاختراع دون أن يشاركه فيها غــيره ، ومن أثبت الشركة فقــد أثبت الهــين(٨٣٢) .

ومع ذلك فدليــل التمانع وصياغاتــه العديدة لم تقنــع المتكلمين ولا الفقهاء ، ولخصوها فى مسلكين ضعيفين للاثبات : الاول أنه بفرض الهين تستوى الممكنات ويستحيل الترجيح بلا مرجح ويمتنع وجود مؤثرين على أثر واحد فلو أراد أحدهما الحركة لأراد الآخر السكون . فاما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل ، وكلاهما محال . واما يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه وبالتالى يكون الاول الها . ومنشأ الخلط والغلط هو القول بتصور اجتماع ارادتيهما . والثانى أن الطريق الموصــل الى

= ٧١ ، انظر عرض الدليل ونقده عند ابن رشد فى « مناهج الادلة » ص ١٥٧ — ١٥٩ . رفض ابن حزم دليل التمــانع لاثبات الواحد عن طــريق الاستدلال نظرا لقيام البرهان على أنه خالق ولا خالق سواه ، وأنه واحد وأن غيره متكثر ، وأنه الاول وغيره ينافى الاول ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤ .

(٨٣١) النهاية ص ٩٠ — ٩١ ، ص ٩٩ — ١٠١ ، الطوالع ص ١٦٣ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٣٢) هذا هو قول أبى الحسن الاشعرى ، النهاية ص ٩٠ — ٩١ .

معرفة البارى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهى الامر عنده وهى لا تدل على أكثر من واحد . وهو أيضا ضعيف لأنه ينفى وجود الاثنين لا وجود الواحد ، وضعفه فى الحقيقة أنه راجع الى دليل الحدوث أى اثبات وجود الله وليس اثبات وحدانية الله(٨٣٣) .

وعند الأشاعرة لا يستقيم دليل التمانع مع أصول القدرية لأن البغداديين منهم يرون أن الصانع ليس بمريد على الحقيقة وأنه يفعل الفعل لابارادة فكانوا أقرب الى الثنوية. وأما البصريون فمنهم من يرى أن الله مريد بارادة حادثة لا فى محل وهم بذلك لا ينفصلون عن الثنوية أيضا(٨٣٤) . لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرا لحرية الافعال . لذلك رفض شيوخ المعتزلة التمانع فى آية « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » نظرا لارتباط الموضوع بخلق الافعال . وقد حرصت الحركات الاصلاحية الأشعرية فى التوحيد والاعتزاليه فى العدل تبنى دلالة التمانع دون التضحية بخلق الافعال . فالوحدانية لا تقضى على الفعل الانسانى الحر بل هى تأكيد له عندما يصبح الشعور واحدا . واثبات الوحدانية الفردية لا يحيل الحرية الانسانية فالوحدانية صفة للذات أكثر منها صفة للفعل واستعمال الارادتين الالهية والانسانية ليس نقصا للوحدانية(٨٣٥) . والوحدة ثلاثة مستويات ، وحدة الذات بنفى التركيب ، ووحدة الصفات بنفى التشبيه ثم وحدة الافعال أى أن الله هو الفاعل الحق . وهنا يأتى الصدام مع خلق الافعال وحرية الارادة عند المعتزلة . وقد نبهت الحركات الاصلاحية الاخيرة على أهمية التوحيد العملى دون النظرى الذى هو « بحث فلسفى فى الوحدة قلما يحتاج اليه أحد فى هذا العصر » ردا على بحوث القدماء فى الثنوية فى حين أن الآن لا يوجد الا تثليث النصارى وعقائد الهندوس .

---

(٨٣٣) الطوالع ص ١٦٣ ، الغاية ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٨٣٤) الاصول ص ٨٥ — ٨٦ ، هذه هى ملاحظة البغدادى والجوينى ، الارشاد ص ٥٥ — ٥٧ .

(٨٣٥) النهاية ص ١٠١ — ١٠٢ .

وقد غلب التوحيد العملى على الأشاعرة فى خلق الافعال واثبات عبادة الله وحده (٨٣٦) . ظهر الطابع العملى للتوحيد فى العقائد المتأخرة اما عن ابتلاع للعدل فى بطن التوحيد أى ابتلاع الله لكل شىء للعالم وللانسان أو رغبة فى اعادة الحياة لعقيدة التوحيد أى التوحيد فى العالم ونفى الشرك العملى فيه . فقد سمى المتأخرون توحيد الذات والصفات والافعال توحيدا بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر العبودية ، وركزوا على التوحيد الثالث أى توحيد الافعال ونفى الاشتراك فى التأثير والفاعلية وبالتالى تتحول عقيدة الجبر الى عقيدة للتحرر(٨٣٧) . كما يظهر الجانب العملى فى عقائد المتأخرين فى نظرية الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه ، الله وحده هو الجدير بالعبادة ، لا يستحق أحد الالوهية سواه . وهو نفى كل مظاهر الشرك العملى ، وهو معنى « لا اله الا الله »(٨٣٨) .

٤ — **عملية التوحيد** : والحقيقة أن التوحيد ليس وصفا أو صفة أو معنى أو شيئا بل هو عملية ، اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيدا » . التوحيد ليس مجرد

اسم فعل من « وحد » « يوحد » ، « توحيدا » . التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة بل عملية . اللفظ نفسه « توحيد » يدل على عملية التوحيد وليس على شىء واحد . الواحد ليس وصفا للشىء بل عملية توحيد . « الله واحد » تعنى أن الله توحيد ، واسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير الى كائن مشخص(٨٣٩) . فاذا كان التوحيد عند القدماء هو الخبر الصادق اى

---

(٨٣٦) الرسالة ص ٤١ — ٤٣ ، وتعليق رشيد رضا ص ٤٣ ، الكفاية ص ٣٩ — ٤٤ .

(٨٣٧) الدوانى ج ٢ ، ص ١٢٢ — ١٣٨ .

(٨٣٨) السنوسية ص ٧ .

(٨٣٩) التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشىء واحدا كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشىء متحركا ، والتسويد عبارة عما به يصير الشىء أسودا . ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشىء واحدا =

انبات شيء وايجاده فهو اذن اثبات خبر أن الله واحد أى أنه عملية برهان عملى وتحقيق الوحدانية فى النفس ، وحدة الشعور ووحدة الشخصية ، والوحدانية فى المجتمع ، مجتمع بلا طبقات أو الوحدانية فى الانسانية مجتمعات بلا قهر أو تسلط أو استغلال بعضها للبعض . لذلك اشتمل التوحيد عند الاصوليين على قسمين العلم والاقرار ، النظر والعمل ، البرهان والتحقيق . فالعلم بالله واحدا دون تحقيق الوحدانية بالفعل علم بلا اقرار . كما فرق الفقهاء بين التوحيد النظرى والتوحيد العملى (٨٤٠) . وهنا تمحى التفرقة التقليدية بين التوحيد كعلم للاعتقاديات وعلم الفقه كعلم للعمليات . علم التوحيد هو عملية التوحيد أو عمل التوحيد . التوحيد اذن علم وعمل . علم التوحيد هو الاساس النظرى للعمل ، وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد العالم فى نظام واحد يكون هو نظام الوحى ، فالاشياء هى نظم الاشياء . التوحيد فعل من أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد ، ومهيء لتصور واحدى للعالم . التوحيد اذن ليس عقيدة فقط بل عملية توحيد ، وليس تصورا فقط بل نظام وليس عقيدة فحسب بل شريعة . والاسم « توحيد » من « تفعيل » يدل على عملية ولا يشير الى جوهر

=
لما يكن الخبر صدقا الا وهو واحد فصار ذلك كالاثبات فانه فى أصل اللغة عبارة عن الايجاب . يقال اثبت لهم فى القرطاس أى أوجدته فيه . ثم يستعمل فى وجود الخبر عن الشيء فيقال ان فلانا يثبت الاعراض أى يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقا الا وهى موجودة . فأما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه فيه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به . ولابد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعا لانه لو علم ولم يقر أو اقر ولم يعلم لم يكن موحدا ، الشرح ص ١٢٨ ، الخلاصة ص ٢ ، التحفة ص ١٢ .

(٨٤٠) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتا وأفعالا . قال ابن القيم فى « مدارج السالكين » : التوحيد نوعان : نوع فى العلم والاعتقاد ونوع فى الارادة والقصد . ويسمى الاول التوحيد العلمى والثانى التوحيد القصدى الارادى لتعلق الاول بالاخبار والمعرفة والثانى بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ ، هامش ، شر المقاصد ص ١١٢ .

ثابت كما هو الحال فى واحد على وزن فاعل . التوحيد فعل من أفعـال الشعور ، تتوحد فيه قواه وابعاده نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الاصلاحية الحديثة اعطاء الاولوية للتوحيد العملى على التوحيد النظرى ، وتوجيـه النصوص نحو سلبيات الواقع فخرج التفسير مرآة يعكس فيها الواقـع نفسه حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظرى بسلطتها . وفاعلية الايمان التلقائية كافية للتعبـير .

وفعل التوحيد فعلان : فعل سلبى ينفى به ما ليس هو التوحيد ، وفعل ايجابى يثبت به ما هو التوحيد . الاول فعل من أفعال الشعور من أجل البحث عن الخالص ، المجرد من الشوائب النفسية والجسميـة ، الحسية والعقلية ، التصورية والوجدانية . ومهمة هـذا الفعل التفرقة المستمرة بين موضوع العلم وصياغات العلم ، موضـوع العلم واحـد وصياغاتنا للعلم متغيرة طبقا لتغير تصوراتنا عن موضوع العلم من عصر الى عصر حتى لا يتوقف تقدم العلم ونقع فى الدجماطيقية . لا توجد صيغة نهائية لموضوع العلم بل يتقبل الموضوع صياغات متجددة الى ما لا نهاية . وفى الوقت الذى يتم فيه التوحيد بين موضوع العلم واحـدى صياغاته يتوقف العلم ويتحول الى جهل . وهذا يتطلب البحث المستمر عن الخالص ، والذهاب باستمرار الى ما هو أعمق والى ما وراء الظواهر حيث يكمن اساس الظاهرة ، وهو الظاهرة الحقيقية وليس مظهرها الجسمى المادى المرئى . ان الحقيقة خالصة ، وهى فى نفس الوقت فاعلة وموجـودة ومحركة للعالم . لا يعنى الخالص عدم الحركة وعـدم التأثير بل يعنى الوجود والباعث وامكانية التحقيق . ولو اختلطت الحقيقة الخالصـة لأصبحت مجرد معلولات أو على أكثر تقدير مجرد علل ثانية . أما الفعل الايجابى فهو الصياغة المقترحة كبديل عن الصياغات القديمة التى تخلفت عن تقدم الواقع والتى سبقها الواقع بمراحل . وهى أيضا ليست صيغة نهائية لأنها ستترك بعد حين الى صياغة أخرى . ولكن الفعل السلبى هو الاساس ، هو محرك التاريخ والباعث على التقدم المستمر ، هو المغير والرافض والمحـرك فى حين أن الفعل الايجـابى هو الحـاضر والثابت والساكن . وهذا هو المعنى المعرفى النظرى لشعار « لا اله الا الله »

فالقضية تتكون من قضيتين : سالبة « لا اله » وموجبة « الا الله » . تظهر السالبة الخالص من الشوائب وتخلص الموضــوع من صياغاته . وتعطى الموجبة آخر صياغة يقبلها العصر الى حين . وكلاهمــا تعبيران لعويان عن فعلى الشعور ، السالب والموجب(٨٤١) . وهذا هــو معنى التنزيه والتشبيه . التنزيه نتيجة لفعل الشعور السالب من أجل تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية ، والتشبيه هو الوقوف عنــد احدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيرا عــن فعل الشعــور الموجب . فالتنزيه والتشبيه لا يعنيان وجود موضع مشخص بل هما فعلان للشعور دون أن يكون لهما أى مضمون .

أما المعنى العملى للشعار فهو تحرر الشعور الانســانى من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية . فالفعل السالب يحرر الشعور من كل صور القهر ، والفعل الموجب يدع الشعور حرا خالقا مبدعا . الاول يحرر الانسان مــن التبعية للقيم الســائدة فى عصره وما به مــن تعلقات ، والثانى يجعل الانسان متمثلا لقيم جديدة ومرتبطا بمبدأ عام . التوحيد هو بناء الشعور الفردى ، طبيعته وحركته . التوحيد كمعرفــة وكوجود ، كنظر وعمل ، يبدأ من الشعور . التوحيد معرفة فعل نفى الشريك والضــد والمثل ولكنه أيضــا اقرار باللسان وتصــديق بالقلب وعمــل بالاركان(٨٤٢) ، وعبارة التوحيد هى الشهادة « لا اله الا الله » . وهى

---

(٨٤١) كان الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى يقول : « جميع ما قال المتكلمون فى التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة فى كلمتين : الاولى اعتقــاد أن كل ما تصور فى الاوهام فالله بخلافه ، والثانية اعتقاد أن ذاته تعــالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات » التحفة ص ٢٣ .

(٨٤٢) « فلما تبين وظهر اعتقاده سئل عن معتقده وقيل : ما المعرفة ؟ وما التوحيد ؟ وما الايمان ؟ وما الاسلام ؟ وما الدين ؟ فقال : أما المعرفة أن تعرفه بالوحدانية . وأما التوحيد أن تنفى عنه الشريك والامثــال والاضداد . وأما الايمــان فاقرار باللســان وتصديق بالقلب بوحدانيــة الله . وأما الاســلام أن تعبد الله بالوحدانية . وأما الدين فالثبات على هذه الخصــال الى الموت . « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبه منه ، وهو فى الآخرة من الخاسرين » ، البحر ص ٣ — ٤ .

من حيث البناء اللغوى لا تعنى شيئا لاننا لو استبعدنا النفى « لا » والاستثناء « الا » لبقى اله الله وهو تعريف الشىء بمثله كمن يقول الله الله أو اله اله ، تحصيل حاصل ، الموضوع هو المحمول والمحمول هو الموضـــوع ، المبتدأ هو الخبر ، والخبر هو المبتدأ . ومع ذلك فان الشعار ينقسم الى فعل « أشهد » ثم « لا اله الا الله » أى فعل الشهادة وموضوع الشهادة . لا تعنى الشهادة مجرد اعتراف بعدد ، ولا تعنى مجرد اقرار وموافقة وأن تكرارها يكشف الاسرار والعجائب كمـــا تقول الأشعرية المزدوجـــة بالتصوف . تعنى الشهادة شهادة على العصر ، والشهادة على العصر تضحية بالشاهد بنفسه وتحويله الى شهيد(٨٤٣) . الشاهد على عصره هو الشهيد ، والشهداء على عصورهم شهداؤه . الشهادة قول الحـــق واعلانه حين يصمت الناس ، قول حق فى وجه حاكم ظالم فيسقطـــون شهداء وينالون الشهادة . الشهادة هنا قول وعمل ، ايمان قلبى واقرار فعلـــى .

لا يظهر التوحيد اذن الا فى الشهادة ، والشهادة اعلان التوحيد ، والموحد هو الشاهد على عملية التوحيد أو شهيدهـــا . الشـــهادة هى التضحية بالنفس والتحول من حياة الفـــرد الزمنية الى حياة الجماعـــة

---

(٨٤٣) « فقد بان لك تضمن كلمتى الشـــهادة مع قلة حروفهـــا لجميـــع ما يجب على المكلف معرفتـــه من عقائد الايمـــان فى حقه وفى حق رسله . ولعلهـــا لاختصـــارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمـــة على ما فى القلب من الاســـلام . ولم يقبل من أحد الايمان الا بها . فعلى العاقل أن يكثر ذكرها مستحضرا لما حدث عليه من عقائد الايمـــان حتى يمتزج معناها بلحمه ودمه فانه يرى من الاسرار والعجـــائب أن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر » السنوسية ص ٨ ، أنظر أيضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل ، كان الحسين وأبو ذر وعبد القادر عودة وشهدى عطية وسيد قطب وشهداء المقاومة الفلسطينية شهداء على عصورهم .

الابدية(٨٤٤) . وتبدأ الشهادة بعملية الرفض المعبر عنه بحرف النفى « لا » . الشاهد هو الرافض ، الرافض لجميع آلهة العصر . جميع أنواع الطاغوت ، وشتى مظاهر السيطرة وصنوف القهر والغرور . الشاهد هو الرافض وليس الموافق أو الراضى أو القانع أو القابع أو الخانع أو المستسلم . ولما كانت الشهادة ليست قولا بل عمل فان حياة الانسان كلها قد تنتهى قبل أن يرفض المتوحد آلهة العصر . ومعنى التشهد اذن صراع الانسان مع الآلهة . آلهة العصر ، دون اثبات شىء ، الاله المنفى هو اله العصر . وقد تنقضى الحياة قبل اثبات « الله » . وهنا يأخذ التنزيه والتشبيه معنى عمليا ، التنزيه هو النفى والتشبيه هو الاثبات . يتحول فعلا النفى والاثبات من مستوى التوحيد النظرى الى مستوى التوحيد العملى ، ويصبح التوحيد فعلا مزدوجا للشعور ، فعل النفى المعبر عنه بحرف النفى « لا » ، نفى آلهة العصر ، وكل ما يكبل حرية الانسان ، ونقاء ضميره ، وصحوة قلبه ، وحرية ايمانه ، وفعل الاثبات المعبر عنه بالاستثناء « الا » ، اثبات الاله الواحد القهار الذى يتساوى أمامه الجميع . التوحيد حرية الشعور التى تمتد الى حرية العالم . « لا اله الا الله » اذن منهج حياة ، حرية البشر ، حرية الضمير البشرى ،

---

(٨٤٤) فى هذا المعنى يقول اقبال :

الشيخ افتى أنه عصر القلم	ما السيف فيه حاكم بين الامم
أما درى الشيخ بأن وعظه	فى مسجد قد صار من لغو الكلم
فما ترى السلاح كف مسلم	بل قلبه من لذة الموت حرم
من قلبه يهاب موت كافر	فكيف ميتة الشهيد يغتنم
فعل من ترك الحياة طاغيا	من كفه سيل فى العالم دم

ضرب الكليم ص ١٧ ، انظر أيضا دور الشهيد فى اثبات صدق فهم النصوص الدينية بل وصحتها التاريخية فى الجزء الثانى من رسالتنا الثانية La Phénoménologoie de l'exégèse وأيضا سيد قطب : معالم فى الطريق ، لا اله الا الله منهج حياة ص ٩٢ ـ ١٠٧ . انظر أيضا مقالنا « ماذا يعنى : أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج٤ فى اليسار الدينى » .

دفع الاكراه عن الناس فى الايمان وفى الفعل (٨٤٥) .

والوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية أى تجربة انسانية عامة فى الوحدة وأفضليتها على التعدد والكثرة ، وحدة الهدف ، وحدة الصف ، وحدة المصير ، وحدة الوطن ، وحدة الشعب ، وحدة الثقافة ، وحدة البشرية . لا يثبت هذا الوصف موضوعا فى الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب انسانى . ففى التجربة ، الوحدانية أكثر قيمة من الثنائية والتعدد . الحب واحد ، والاب واحد ، والام واحدة ، والنفس واحدة ، والحقيقة واحدة ، والاول واحد ، لذلك كان الرب واحدا . الوحدة أكثر حقيقة من الاثنينية أو الكثرة ، وهى وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض . التجزؤ يدل على التركيب ، والتركيب يدل على وجود وحدة فردية سابقة عليه . وطالما كانت الوحدة مطلب كل الفلاسفة يبحثون عنها وينتهون الى مذاهب فى الوحدة ، فى المعرفة أو فى الوجود أو فى الاخلاق أو فى السياسة أو فى الجمال . تقوم الحياة الانسانية بكل جوانبها على الوحدة ، وحدة الشعور فى الاحساس والعمل والسلوك الاجتماعى . الشعور الواحد هو أساس الراحة النفسية الداخلية ، وتحقيق الوحدة الداخلية شرط تحقيق الوحدة الخارجية . وكل الادلة التى قدمت لاثبات الوحدانية هى عمليات شعورية خالصة يساعدها تحليل العقل ولا تثبت شيئا فى الخارج . التوحيد حقيقة الحياة ، اذ تقوم الحياة الانسانية الكاملة على التوحيد بين قوى الشعور ، القول والعمل والوجدان والفكر . ويقوم التغيير على التوحيد بين النظر والعمل . وتقوم الحياة الاجتماعية على التوحيد بين الفرد والجماعة ، وتقوم الحركات الوطنية على التوحيد بين الاحزاب ،

---

(٨٤٥) فى مجتمعاتنا المستسلمة للقهر خرج كثير من النكات الشعبية تعبر عن هذه الحالة من الاستسلام وتحويل الانسان الى مجرد آلة تطيع وتوافق ولا تقول لا باستثناء الكلب الذى يهز ذيله أو مساحة الزجاج الامامى للعربة أو رفض فتح الفم لطبيب الاسنان خشية الكلام . أما الانسان فغير قادر على أن يقول لا . كما خرجت بعض الاعمال الفنية بهذا المعنى مثل مسرحية « الرجل الذى قال لا » .

وتقوم الدول القومية على التوحيد بين الدويلات(٨٤٦) .

التوحيد اذن مشروع يتحقق . لم يحدث بعد فى جيلنا كما حدث عند القدماء ولكنه يمكن أن يحدث ، فهو فى نطاق الممكن وليس فى نطاق الواقع . عملية التوحيد هى تحويل هذا الممكن الى واقع . التوحيد ليس شيئا معطى جاهزا كاملا بل هى مجرد امكانية تحقق . وبالتالى فان نظرية أحكام العقل الثلاثة هى فى نفسها نظرية أحكام الوجود الثلاثة . كانت الاولوية عند القدماء لطرفى الاستحالة والوجوب ، ولم يكن الامكان الا طرفا ضعيفا لا يضم الا الرؤية عند المتقدمين أو الفعل والترك عند المتأخرين . المستحيل هو المفارقة بين الوحى والعالم ، الفصل بين المثال والواقع . والممكن هو التوحيد بينهما كمشروع تحقق ، والواجب هو الفعل الانسانى القادر على تحويل هذا الممكن الى واجب ، والمستحيل هو الرضا بالضيم والقهر والذل والاستكانة أى توقف المشروع عن الحركة والتحقق . وهناك فرق بين الوجود والايجاد . التوحيد عملية ايجاد وليس اثبات وجود . التوحيد يمكن أن يوجد ولا يوجد بالضرورة . الامكان اذن هو المقولة الرئيسية فى أحكام الوجود الثلاثة ، هو المحرك للاستحالة والوجوب . فلا مستحيل ولا واجب بدون الامكان .

وعملية التوحيد هذه يقوم بها الانسان . وقد تحدث العملية فى انسان دون آخر . التوحيد اذن فردى فى أول لحظة فى تحققه وليس عاما ، اختيار حر للفرد وليس حتما على كل فرد . وقد يحدث التوحيد عند الفرد فى لحظة من حياته دون لحظة أخرى . ليس التوحيد فقط فرديا بل هو وقتى ولحظى يظهر فى القدرة على أخذ القرار فى اللحظات المصيرية وفى ابداعات اللحظات المتميزة . ليس التوحيد باقيا الى الابد ،

---

(٨٤٦) تحققت الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية باسم التوحيد . والعالم العربى أو الاسلامى فى حركة نحو الوحدة يقترب من التوحيد . وأصبح شعار الوحدة أحد شعارات المشروع القومى المعاصر . التوحيد بين أفراد الاسرة مطلب انسانى ، ونصيحة الاب المحتضر الى ابنائه بكسر العصى الواحدة بعد الاخرى ثم محاولة كسرها مجتمعة مثل يقوم على التوحيد .

بل قد ينقطع بانقطاع الفعل وتوقف العملية . فالمستقبل ليس مجرد افتراض بأن التوحيد سيكون الى الابد بل ترقب وتخطيط واعداد وتحويل الممكن الى واقع من خلال الفعل .

والتوحيد اجتماعى ، توحيد الطبقات ، توحيد الامم والشعوب ، توحيد الانسانية . الفرق شاسع بين الطبقات الكادحة والاقلية المسيطرة ، وشاسع بين الامم المغلوبة المقهورة والامم الغالبة القاهرة ، شاسع بين الاغنياء والفقراء ، بين البيض والملونين ، بين الشعوب التاريخية والشعوب اللاتاريخية بين الشعوب غير الاوروبية والشعوب الاوروبية . يعنى التوحيد الغاء الفصم فى روح المجتمع وروح العالم حتى يتم التوحيد بين الطبقات ، وبين الشعوب ، وبين الممم . وذلك لا يتم بعملية التوحيد من خلال الافراد ، وتحويل الوعى الفردى الى وعى اجتماعى ثم تحويل الوعى الاجتماعى الى وعى حضارى تاريخى(٨٤٧) . وبالتالى فلا حاجة الى اثبات التوحيد فى مكان أو فى كل مكان أو فى لا مكان . التوحيد هو حركة التاريخ ومصير البشرية(٨٤٨) . التوحيد ليس اقرارا نظريا بل عملية تحقق . وليس تشخيصا لذات يمكن اثبات وجودها بالبراهين العقلية بل عملية يقوم بها الانسان مدى حياته بتوحيده بين نظام الوحى ونظام العالم واقامته مدينة الله على الارض . ولا يتم ذلك عن طريق انشاء حكم الهى فى دولة وضعية لا نزولا من النص الى الواقع بل باعلاء نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحى أو بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحى صعودا من الواقع الى النص (٨٤٩) . يظل الوحى من جانب المعارضة والرقابة على الدولة لا من جانب السلطة

---

(٨٤٧) انظر بحثنا « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » ، دراسات اسلامية .

(٨٤٨) ويظهر ذلك بوضوح فى « رسالة التوحيد » لمحمد عبده فى شرح الرسالة والنبوة .

(٨٤٩) انظر بحثنا « الاصولية الاسلامية ، دراسة فى التحقيقات » ، وأيضا « كيف يمكن تطوير فكر الاخوان المسلمين ؟ » وأيضا « ضرورة الحوار » « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ فى اليسار الدينى .

القائمة وتبرير قراراتها(٨٥٠) . ولما كان التوحيد يحتاج الى طرفين : الوحى كنظام مثالى للعالم والواقع الطيع لتوجيه الوحى ، عملية التوحيد اذن هى تحويل الوحى من مجرد امكانية نظرية الى نظام للعالم . ولما كان العالم بطبيعته يتجه نحو الكمال كان الوحى هو كمال العالم وازدهار الطبيعة . ويتم التوحيد من خلال التنظيم السياسى الذى بواسطته يتم التوحيد بين نظام الوحى ونظام العالم . التوحيد يصب فى المسألة السياسية ، وهو الاساس فى نشأة علم أصول الدين ، السياسة بداية التوحيد ونهايته ، منبعه ومصبه . التوحيد موضوع للتنظيم السياسى . لذلك كان الفقهاء من أوائل الموحدين بتفكيرهم السياسى وان لم يصوغوا نظرية عقلية فى الصلة بين الذات والصفات كما هو الحال فى علم الكلام . وظيفة التوحيد تجنيد الجماهير ، وهو ما عبر عنه المتأخرون انشائيا بامتزاج التوحيد باللحم والدم . فقد حول التوحيد القبائل العربية المتنافرة الى أمة ثم أطلقها فى التاريخ فقضت على أعظم امبراطوريتين قديمتين ، الفرس والروم وورثتهما ، وامتدت غربا وشرقا ، شمالا وجنوبا ، موحدة بين الشعوب ، ومساوية بين الامم . وقد استطاع التوحيد من جديد تجنيد الجماهير كما حدث فى جيلنا فى الثورة الاسلامية فى ايران وفى الجماعات الاسلامية المعاصرة فى مصر وشتى أرجاء العالم الاسلامى(٨٥١) .

---

(٨٥٠) أنظر مقالنا « الاسلام والمعارضة » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ٤ فى اليسار الدينى .

(٨٥١) ذكر لفظ الواحد فى القرآن ومشتقاته ٦٨ مرة ، « وحده » ٦ مرات صفة لله ، « واحد » ٣٠ مرة ، « واحدة » ٣١ مرة ، « وحيدا » مرة واحدة . وتجمع كل استعمالات « وحده » الست الى استحالة الشرك العملى مثل « قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا » (٧ : ٧٠) ، « واذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا » (١٧ : ٤٦) ، « واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » (٣٩ : ٤٥) ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » (٤٠ : ١٢) ، « فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده » (٤٠ : ٨٤) ، « وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده » (٦٠ : ٤) ، أما صفة واحد فهى تشير الى الله ٢٢ مرة والمرات الثمانى الباقية الى الاب أو الام أو الاخ والاخت فى الميراث أو الى الزانى والزانية أو الى الرسول كبشر أو الى الاشياء مثل الباب والماء والثبور والطعام.

=

لقد نشأ التوحيد النظرى القديم كنظرية فى الذات والصفات والافعال لأن التوحيد العملى كان قد تم . لم تكن هناك خطورة على الارض وعلى الشعب فقد كان المجتمع منتصرا ولكن الخطورة كانت على الفكر فى بيئة تداخلت فيها النظريات والعقائد وانتشرت عليها الديانات والمذاهب . فكان لابد من قيام التوحيد كنظرية فى مواجهة العقائد النظرية المضادة . قام التوحيد القديم فى أذهان المتكلمين بمهمة حضارية صرفة ، فقد كانت الحركة الكلامية قديما حركة حضارية . أما عملية التوحيد فقد تمت أيام البعثة الاولى فى التوحيد بين الوحى ونظام العالم . لذلك لم تظهر نظرية الذات والصفات والافعال بل ظهر الله من خلال الفعل والسلوك فى

= فالله واحد . أما الصفة المؤنثة واحدة فتسعة منها للامة وخمسة منها للنفس وعشرة منها ليوم القيامة : صيحة (خمس مرات) ، زجرة (مرتان) ونقمة ، ودكة وواحدة ، كل منها مرة . اى ان الصفة لله وللامة وللنفس وللقيامة . لله والشعب والفرد والتاريخ . وحدانية الله تظهر فى وحدانية الامة ووحدانية النفس ووحدانية المصير . فمثلا « كان الناس أمة واحدة » (٢ : ٢١٣) ، « ما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا » (١٠ : ١٩) ، « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ، « وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) ، وباقى استعمالات الصفة المؤنثة للحيلة والجملة والعظة . والوحدة لا تنفى التعدد السليم الصحى الفعال . التعدد فى مواجهة الاعداء « لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة » (١٢ : ٦٧) ، والتعدد فى الزرع « يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل » (١٣ : ٤) ، والتعدد فى اللغات والعادات والتقاليد للتعارف والتبادل والاثراء المشترك « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » (١١ : ١١٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (١٦ : ٩٣) ، « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » (٤٢ : ٨) ، « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج » (٤٣ : ٣٣) . والتعدد فى نزول الوحى طبقا للمراحل ولاسباب النزول « وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة» (٢٥ : ٣٢) ، بل ان العاصى سيقف وحيدا أمام الله الواحد « ذرنى ومن خلقت وحيدا » (٧٤ : ١١) اعتزازا بالوحدانية لله وللانسان .

الجهاد والاستشهاد(٨٥٢) . وبعد ما نقص الجهد ، وفتر العزم ، ظهر التوحيد بالمعنى النظرى لا من وضع شاك أو زنديق أو دساس فالامر متعلق بنكوص الفعل فى الامة لا بسوء نية الحساد والطاعنين والحاقدين والموتورين . وهو المعنى الذى يقصده الفقهاء بقولهم ان هذه المشكلة لم تكن مثارة فى العصر الاول ولم يسأل أحد عليها(٨٥٣) .

واذا كانت الذات هى التعبير عن المجتمع المنتصر وتركز القوة والحق كليهما فى الذات المشخصة اعلانا عن ثبات المجتمع واستقراره وصلابته وفتوحاته وانتصاراته وبأسه وقوة الحاكم وسيطرته وازدهار رأس المال وتراكمه فانها تحولت الآن الى بقاء الحاكم دون المحكوم والى بأس وقهر لفرد واحد دون انتصار أو فتح لامة . بقيت الذات القديمة التى عبرت عن مجتمع الانتصار دون أن تتغير فى مجتمع الهزيمة فاعتمد عليها الحكام ضد الشعوب وأصبحت الذات المشخصة تعبر عن تشخيص

---

(٨٥٢) ينشد اقبال واصفا هذا التحول فى التوحيد قائلا :

قوة كان فى الحياة على الارض	فصار التوحيد علم الكلام
رده فى الفعال غير مضىء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت غمودا	من هو الله ما بها من حسام
ما درى شيخ أن توحيد فكر	دون فعل يعد لغو كلام
يا اماما لركعة كيف تدرى	فى الورى ما امامة الاقوام

ضرب الكليم ص ١٥ ، أنظر ايضا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » .

(٨٥٣) « وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتعزيز مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء فى المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والاصول ، وترتيب الابواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الاوضاع والاصطلاحات ، وتبين المذاهب والاختلافات ، شرح التفتازانى ص ٩ .

العواطف الانسانية ومظاهر الوجود الانسانى وتستعمل كمشجب تعلق عليه الصفات كالشمس والنجوم أو الحاكم والبلاط أو الرئيس والوزراء أو الدائرة والمحيط أو الجوهر والاعراض أو البطل والممثلين . وقد حدث ذلك فى التشبيه والتنزيه على السواء . ومنها نشأت نظرة مادية فى الانفعالات لا تختلف عن التجسيم وأصبحت تعبيرا ماديا عن بيئة اجتماعية. وهى فى نفس الوقت نظرة تطهيرية فى الفضيلة واعتبارها خارج العالم وليست داخلة كنوع من التعمية على ما يحدث فى الواقع . كما حدث فى التنزيه فأصبح الخالص غطاء للمادى ، والصورى تعمية عن الحسى . وتجاوز اللغة كوسيلة للتعبير ، وأنكرت دور الصور الفنية كوسيلة للايصال ، وانتقلت من اللغة الى الشىء ، ومن الصور الى الجسم تأكيدا للنظرة الشيئية كما حدث فى التشبيه الحسى أو فى التشبيه الصورى أى التنزيه . فاذا كان التوحيد القديم قد بدأ بالوجود فى التأليه والتجسيم ثم أصبحت ماهيته فى التنزيه وانسانيا فى التشبيه ثم مطلبا خلقيا واجتماعيا وسياسيا عند المصلحين يكون التوحيد فى حقيقة الامر وظيفة فردية واجتماعية وتاريخة يقوم بها الانسان فى دعوته للتوحيد بين الفكر والواقع بتحويل الوحى كنظام مثالى للعالم (٨٥٤) .

ولم يظهر تطور التوحيد من الوجود الى الماهية الى المطلب فى علم الكلام فحسب بل ظهر أيضا فى العلوم العقلية النقلية الاخرى وكأن كل واحد منها يمثل تصورا معينا للتوحيد كبناء رباعى لا كتطور . فالتوحيد كماهية يمثله علم الكلام بصرف النظر عن اتجاهاته . التوحيد على مستوى الماهية هو الذى بقى خاصة فى التنزيه لان التوحيد على مستوى الوجود انزلق الى التأليه والتجسيم ولم يبق فى العصور الاولى . ولكن حتى هذا المكسب تحول الى خسارة عندما انقلبت الماهية الى شخص ، والصورة الى مادة ، والعقل الى انفعال . والتوحيد كوجود تمثله علوم الحكمة بعد أن تحولت « الثيولوجيا » الى « انطولوجيا » ، وتحول التوحيد

---

(٨٥٤) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Erégèse, P. 420 - 28.
وأيضا مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ٢٢٣ — ٢٢٨ .

من نظرية فى الماهية الى نظرية فى الوجود ، « واجب الوجود » . ولكن تحـول هذا المطلب أيضا الى خسارة عندما تحول الوجود الى شىء غضاع منه الاحساس بالوجود ولم تبق الا الرغبة فى المادة الحسية وأصبح الله وحده هو الموجود وغيره غير موجود ، هو وحده الموجود المستقل وكل ما سواه موجود تابـع حتى تحولت حياتنا كلها من الاستقلال الى التبعية . والتوحيد كمطلب تمثله علوم التصوف بعد أن تحـول التوحيد من الماهية الى الوجود ، ومن الوجـود الى المطلب ، وأصبح نزوعا انسانيا ومطلبا لكمال ، ينكشف فى التجربة ، ويظهر كبنـاء للحياة الفردية والكونية . ثم تحـول هذا المكسب أيضا الى خسـارة عندما أصبح المطلب مجـرد انفعـال ونزوع غريزى أو الوقوع فى عالم التمنى ، وفقـدنا التجـربة الشعورية التى يمكن تحليلها بالعقل وصدورها عن العـالم . وأخـيرا التوحيد كوظيفة ظهر فى علم أصول الفقه بعد أن تحـول المطلب الفردى البـاطنى الى وظيفة اجتماعية وسياسية فأصبح التوحيد دفـاعا عـن مصالح الامة بتحويل الشريعة الى نظـام مثالى للعالم ووصف للسلوك وتقنين للافعال واتجاه نحو العـالم وبناء الدولة . ولكن تحول هـذا المكسب أيضا الى خسارة وذلك بتقليص أصـول الفقه فى الفقه وضمور الوظيفة فى قانون الاحـوال الشخصية وتوجه التشريع ضد الطبيعة وليس نابعا منهـا فوقعنـا فى المحرمات دون المباحات ، وتحول التشريع الى ردع وعقـاب دون أخذ حقوق وأداء واجبات ، وصـال فى الشعـائر والعبادات ، وأسقط تغيير الواقع والثورة على الاوضـاع من الحساب . وغاب فقهـاء الثورة الذين يقولون كلمة حق فى وجه سلطان جائر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصحون فى الدين ولم يبق ظاهرا الا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس (٨٥٥) .

---

(٨٥٥) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ١٧١ — ٢٠٢ وأيضا « كلمة حق يراد بها باطل » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » جـ ٤ فى اليسار الدينى .

الفصل السادس

الوعى المتعين (الصفات)

أولا : أحكام الصفات .

١ — مقدمة . بعد الوعى الخالص وهو الذات التى تتسم بأوصاف ست : الوجود ، والعدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقياس بالنفس ، والوحدانية ، ينتشر هذا الوعى خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعى المتعين أو الشخصية الانسانية . ويتصف بصفات سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة .

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات . والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها فى مسائلها العامة قبل أن يكون حديثا عن كل صفة على حدة ، الواحدة تلو الاخرى . فاثبات العلم يدخل فى اثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله فى صفة العلم . وقدم الكلام يدخل فى قدم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله فى صفة الكلام (١) . فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الاخرى ومعنى أحكام الصفات يذكر اثبات العلم بها واثبات قدمها كمسائل مشتركة بينها جميعا . وقد تظهر

---

(١) لاثبات أحكام الصفات ، الارشاد ص ٦١ — ٧٧ ، اثبات الصفات واثبات قدمها ص ٧٩ — ٩٩ ، القطب الثانى ، فى الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه ، الاقتصاد ص ٤٤ — ٨٣ ، أحكام الصفات وهى أربعة ص ٦٩ — ٨٣ ، ويتشعب عنه أمران ١ — ما به تختص آحاد الصفات . ٢ — ما تشترك فيه جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٨٣ .

أحكام الصفات بعد الصفات عندما تتصدر الصفات على الـذات (٢) . تظهر أحكـام الصفات اذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة ، ومرة أخرى بعد الصفـات كعامل مشترك بينهـا (٣) . والحقيقة أن أحكام الصفات تتجاوز الصفـات ومسائلها كلا على حدة ، فهى أحكام عامة تشملها كلها يتفق عليهـا الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية للحـكم العام . يمكن اذن اثبـات الصفات بوجه عام أو نفيهـا بصرف النظر عن صفـة بعينها ولو أن الصفة المفضـلة عند القدماء هى صفـة العلم للتمرين عليهـا وضرب المثل بهـا على اثبات العلم تتلوها القـدرة ثم الحيـاة ثم باقى الصفات الاربع . وبالرغم من اعتراض بعض القدماء من أن اثبات أحـكام الصفات أولا ثم التوصل منهـا الى اثبات العـلم بالصفـات ثانيا مسلك ضعيف سلكه عامة الاشـاعرة الا أنه أقرب الى العقل . اذ يرد الحـكم العام قبل الخاص ، وتثبت الصفات أولا كمبدأ وأسـاس قبل أن نثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة (٤) . واذا أتت أحـكام الصفات قبل الصفات فان ذلك يقتضى أن تكون أعرف منها فلايصح تعريف المعرف بأقل منه وضـوحا . العـام قبل الخاص ، والاسـاس قبل المؤسس ، وعلم الاوليـات سـابق على كل العلوم .

ماذا تعنى أحـكام الصفات ؟ الصفة عند الاشاعرة هى ما قامت بالشىء ، والوصف قول الواصف الدال على الصفة (٥) . وأحكامها ليست أحوالا أو صفات بل أقرب الى الاسس العقليـة التى تحـدد عـلاقات الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات . هى وجوه واعتبارات أى منطق

---

(٢) فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفـات ، الشرح ص ١٨٢ — ٢١٣ .

(٣) المسـائل تبدأ بالصفات أولا ثم بعدها تأتى المسائل المشتركة دون فصل بينهما ، النهاية ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(٤) الغاية ص ٤٤ .

(٥) الانصاف ص ٢٧ .

وأحكام قضـايا (٦) . وهناك طريقان لاثبات أحكام الصفات . الاول النظر والاستدلال والثانى الضرورة والبديهة ، وكلاهما قسـمان للعلم . ويلاحظ هنـا عدم وجود فهم خبرى سمعى لانه ليس برهانا قطعيا ولا يولد الا الظن ، والبرهان لا يكون الا يقينيا (٧) .

ولم تظهر أحـكام الصفات العـامة الا ابتداء من القرن الخـامس عندما قل التعـادل مع كل صفة على حدة وزاد الاحـكام العقلى لادراك المسـألة ككل . وهناك احكـام ثلاثة طبقا لصياغة مسألة الصـلة بين الذات والصفات وبعد حصر الصفـات فى سبع وتميزها عن الاوصـاف السـتة : حكم الاثبات والنفى ، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرة)، وحـكم القدم والحدوث . وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيـان كل حكم ، العلم والقدرة بالنسبة لحكمى الاثبات والنفى ، والمساواة والزيادة ، والكلام لحـكم القدم والحدوث . وأحيانا تظهر الاسـماء مع الصفـات وتتكرر المسـائل من جديد مما يدل على نقص الاحـكام النظرى والتمييز بـين الاحكام العامة ثم الاحكام الخاصـة فى موضوعات تطبيقية (٨) . وقـد تتداخل الاحكام الثلاثة ، ويستنبط أحدها من الآخر نظرا لوجود نسـق عام يحكمهـا كلها . وهو السبب فى اثارة سؤال : هل اثبات الصفـات أو نفيهـا نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها أم أن إثبات قدم الصفات وحدوثها نتيجـة لاثبات الصفـات (٩) ؟ لذلك يكتفى أحيـانا بذكر حكمين دون

---

(٦) اختلفت المعتزلة فى أحكام الذات هل هى أحوال الذات أم وجـوه واعتبـارات ؟ قال أكثرهم هى أسـماء وأحكام للذات وليست أحـوالا وصفات كمـا فى الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التـابعة للحدوث ، النهاية ص ١٨٠ .

(٧) النهاية ص ١٧٠ .

(٨) الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٩) فى « اللمع » اثبـات الصفات ونفيهـا نتيجة لاثبـات قدمها أو حدوثها ، اللمع ص ٢٥ — ٣٣ .

الثالث (١٠) . وقد بدأ القدماء بالاحكام المرفوضة وهى النفس والهوية والحدوث ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضا ، الاثبات والغيرية والقدم (١١) .

٢ — **الاثبات والنفى** . وقد يبدأ القدماء فى العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الاثبات والنفى فى حين أن حكم الاثبات والنفى هو الحكم الاولى بعده يأتى حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقدم . فاعتبار الصفات زائدة على الذات اثبات لها ، واعتبارها عين الذات نفى لها . اثبات الصفات وقوع فى التشبيه ونفيها اثبات للتنزيه . تعنى الصفات هنا الصفات الحسية التى يشارك فيها الانسان ويقوم اثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل اثبات الصفات وتفادى اثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها . ونظرا لاهمية الحكم فان اثبات الصفات يظهر أحيانا كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة حكم فى الصفات (١٢) . ونظرا لاهمية اثبات الصفات

---

(١٠) « فى اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ، النهاية ص ١٧٠ — ١٧٩ ، فى اثبات العلم بالصفات الازلية ، ص ١٨٠ — ٢١٤ ، فى اثبات العلم باحكام الصفات العلى ، قد شرع المتكلمون فى اثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع فى اثبات العلم بالصفات لان الاحكام الى الاذهان أسبق . والمخالفون من المعتزلة فى اثبات الصفات يوافقون فى أحكام الصفات ، ص ١٧٠ .

(١١) « ونحن الآن نبتدىء بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه ابطاله ثم نذكر بعد ذلك مستند أهل الحق » ، الغاية ص ٣٨ .

(١٢) نظرا لاهمية الموضوع يعقد له باب خاص ، باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله وقدرته وجميع صفاته ، الابانة ص ٣٩ — ٤٤ ، اثبات أسماء الله وصفاته ، الانصاف ص ١٩ ، باب القول فى اثبات العلم بالصفات ، « قل هو الله أحد » اشارة الى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية ، البحر ص ٣ ، فى اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها ، الغاية ص ٢٥ ، فى اثبات الصفات النفسية ، الغاية ص ٣٨ — ٥١ ، اثبات الصفات خلافا للاشعرية ، الكتاب ص ٥ ، اثبات الصفات خلافا للاشعرية المعطلة ، الكتاب ص ٣٧ ، باب من جحد شيئا من الاسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شىء من الاسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ — ١٣٢ ، ومما أجمعوا عليه (المشبهة) اثبات الصفات فالبارى عالم بعلم قادر بقدرة .. الخ . الملل ج ٢ ، ص ١٩ .

سمى أهل السـنة والاشـاعرة الصفاتية وهو لقب أعطوه هم لانفسهم فى مقابل اعطـائهم لنفاة الصفـات لقب المعطلة ، واستعملت الالقـاب كسلاح ضـد الخصوم وللدفاع عن الذات (١٣) . فنفى الصفات وصف للخصم واتهـام له بالتعطيل فى مقـابل مدح الذات وتعظيمهـا واعطائها لقب الصفاتية . ونظرا لاهمية اثبـات الصفات أصبح التوحيد مرادفـا له (١٤) . وعند بعض الحركات الاصـلاحية الحديثة التى اقتربت مـن المعتزلة وظلت أشـعرية فى التوحيد اعتزالية فى العـدل لا تثبت الصفات بمـا فيه الكفاية وتكون أقرب الى النفى ولكن مع الاصرار على التنـزيه وعدم الوقوع فى التشـبيه الذى هو فى العـادة نتيجة طبيعية لاثبـات الصفـات . فتثبت الصفـات وتنفى الكيفية فيكون لله سـمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا أى تحصيل حاصـل ، خطوة الى الامام وخطـوة الى الخلف ، اثبـات الشىء ونفيه فى آن واحد . ويظل الفـكر الدينى المعاصر فى مواجهـة الاشعرية يتعـامل بأسلوبها كى يتحرر منها فيظل أسـيرا لهـا دون خرق الحصـار والخروج عن الطوق استنـادا الى الاعتـزال القديم واعتمادا على تجارب العصر . وفى حركة اصلاحية أخرى قد يتم اثبـات الصفـات فى مواجهة الاشـعرية وكأن الاشعرية نفى للصفـات نظرا لانهـا لا تقول بالتشبيه صراحة وتنفى الكيفية (١٥) . والحقيقة ، انه لا يمكن اثبـات السمع والبصر ثم نفى التشبيه ونقول سمع لا كسمع الأدميين وبصر لا كبصرهم فتلك خطـوة الى الامام وخطوة الى الخلف ،

---

(١٣) « الصفاتية : اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام .. ولا يفرقون بين صفـات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا » .. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفـات والسلف يثبتونها سـمى السلف صفـاتية والمعتزلة معطلة ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ ، من ضـمن أحكام الصفات أنها كلها قائمة بذاته ، الاقتصاد ص ٤٤ .

(١٤) والايمـان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته ، الانصاف ص ٢٣ ، فى أنه سبحانه عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حى بالحيـاة ، المسائل ص ٣٩٦ — ٣٩٧ .

(١٥) الحركة الاولى لدى محمد عبده فى « رسالة التوحيد » والثانية أحمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » .

اقدام واحجـــام ، نفى واثبـــات ، تنزيه وتشبيه ، وسير فى المكـــان «محلك سر » (١٦) . والواقع ان اثبات الصفات لا يعنى بالضرورة الوقـــوع فى التشـــبيه بل يعنى أن حالات الشـــعور ليست صفات تابعة لحركته بـــل هى وحدات مستقلة موجودة بوجوده . فهى فى نفس الوقت معنى ووجود . الصفات اذن ليست مجرد حالات ذاتية بل هى صفات موضوعية . لايوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة (١٧) . هذا الاشـــكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع . فاذا كان نفى الصفـــات رجوع الذات الى ذاتهـــا فان اثبات الصفات رغبة مستمرة فى التخارج وايجـــاد موضـــوع فتشتق الذات موضوعا من ذاتها لا تثبتـــه كموضـــوع فى ذاتهـــا وليس بالضرورة خارجا عنهـــا . فالعالم يوجب العلم والقادر يوجب القدرة ، والحى يوجب الحيـــاة ، وهو ما يحدث فى بنـــاء الخطاب عندما تـــولد العبارة الانشائية وجودا خبريا ، وعندما يوجب التمنى الواقع ، وعندما تخلق الذات من نفســـها موضوعا تخاطبه فتتوحد مع نفسها ، وتصبـــح ذاتا وموضوعا ، موجودا كاملا .

والحجج النقلية على اثبات الصفات كثيرة (١٨) . ولكنها فى نفس

---

(١٦) اثبت الباقلانى الســـمع والبصر على أنها صفة من صفات الله أخبرنا أنهـــا فى خلقه غير أنا نقول ان سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كأبصـــارهم . التنبيه ص ١٢١ .

(١٧) هذا هو موقف أهل السنة عامة . فالاشعرى مثبت للصفـــات ، الله عالم بعلم لارتبـــاط الصفة بالموصوف فكما أنه لا صفة بلا موصـــوف فكذلك لا موصـــوف بلا صفة ، اللمع ص ٢٦ — ٣١ ، الابانة ص ٨ ، وعند ابن كلاب : الله عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وقديم بقدم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، وعند عبد الله بن سعيد القطـــان لم يزل حيـــا عالما قادرا بعلم وقدرة وحياة ، مقـــالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، ويثبت الباقلانى أســـماء الله وصفاته وينفى النقـــائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصـــاف ص ١٩ ، وأصحابنـــا مجمعون على أن الله حى بحياة ، وقادر بقدرة ، وعـــالم بعلم ، ومريد بارادة ، وسامع بســـمع لا بأذن وباصر ببصر ، هو رؤيـــة لا عين . ومتكلم بكلام لا من جنس الاصوات والحروف ، الاصول ص ٩٠ .

(١٨) أرجأنا ذكر الحجج النقلية هنا ووضعناها فى عرض الصفات كل على حدة .

الوقت معـــارضة بحجج نقلية اخرى لنفى الصفـــات . كما أنها تــوحى بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصـــا على التنزيه ، وبالتالى يمكن قلبهـــا فتصبح حججا مضـــادة لنفى الصفـــات . ويصبح اثبات الصفات مناقضا لظـــاهر النص وحـــكم الشرع ، ويتحول الى اثبات آلهة متعددة قديمـــة متغايرة ومتميزة عن الله . وما الداعى فى التحديد اذن بسبع أو بسبـــع عشرة صفة ؟ ما المـــانع من الزيادة الى ما لا نهاية واثبات الجلال والاكرام والجبروت والكبرياء ، والحمد والقوة والحلم والكرم والعظمـــة والهيبـــة واللطف والسـع والشكر والود كصفات ؟ صحيح ان الاشاعرة قد احتاطت وجعلتها أســماء ولكنها حددتها ايضا بتســع وتسعين ، « له الاسماء الحسنى » ، وكلمات الله لا تنتهى ، وصفاته وأسماؤه لا حد لها (١٩) .

اما الحجج العقلية فعديدة . منها ما يعتمد على البداهة ذاتها فاذا ثبت العالم ثبت العلم ، فلا عالم بلا علم . اثبات العالم اثبات للعلم بالضرورة اما اثبات العالم ونفى العلم فتناقض اذ لامعنى للعلم الا كون العالم عالما بمعلومات على ما هو عليه (٢٠) . واحيانا يسمى الدليل التجريبى نظـــرا لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد . ففى الشاهد العالم ذو العلم ، والقادر ذو القدرة ، والمريد ذو الارادة . يتم اثبات الصفة اذن بمجرد اثبات الموصوف ، واثبات الفعل بمجرد اثبات الفاعل . والحقيقة أن الحجـــة ليست بديهية لانها تعريف الشىء بما هو دونه فى الخفاء والجلاء عندما يحيل

---

(١٩) يقول ابن حزم انهم أى الاشـــاعرة أثبتوا اقامة سبعة عشر شيئا متغايرا كلهـــا قديم لم تزل وكلها غير الله . وقال آخرون خمسة عشر : السمع ، والبصر ، والعين ، واليـــد ، والوجـــه ، والكلام ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والعزة ، والرحمة ، والامر ، والعدل ، والحياة ، والصـــدق . الفصـــل جـ ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، ويقول أيضـــا انه رأى للاشـــعرى فى كتابه المعروف بالموجز أن الله اذا قال « انك بأعيننا » انما أراد عينين . ويـــرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأت به نص ولكن الله أخبرنا بأن له علمـــا وقوة وكلاما وقـــدرة ، وكلها ترجع الى غـــير الله أصلا . الله له الاسماء الحسنى فقط وكلهـــا توقيفية . فابن حزم يرفض تجريد الصفـــات وجمعهـــا تحت مقولة صفة ابقاء لها على فرديتها .

(٢٠) النظـــامية ص ١٧ ، وانظر رفض ابن حزم لحجة البـــداهة فى الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ .

الموصوف الى الصفة . كما أن الله عالم لا تعنى أن له علم بل تعنى أنه محيط أى تبقى الصفة علىمستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها وتثبتها كجوهر . واذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس فى السمع والبصر وفى غيرها من الصفات أى الاذن والعين واللسان واليد وجميع الاعضاء الحسية ؟

وقد تأخذ الحجة طابعا جدليا امابوجود الاثبات أو استحالة النفى . فاثبات ونفى الصفات اما ان يرجعا الى الذات أو الى الصفات أو الى الاحوال . ويستحيل الرجوع الىالذات لانها معقولة دون الاتصاف بالاحوال فلزم أنها ترجع الى الصفات(٢١) . والحقيقة أن ذلك اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر . كما أنه تحصيل حاصل لانه اثبات الصفات بالصفات . واثبات الصفات بالذات اقرب الى العقل.والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات . وقد يقال أيضا ان انكار اثبات صفات أزلية مثل اثبات موصوف بلا صفات . والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته أفعال دون أن تتجوهر أو أن تستقل والا وقعنا فى التعدد ، تعدد الجواهر والمعانى المستقلة .

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه الىمرجح لاحد أطراف الامكان . والمرجح اما أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة وراء الذات ، ويستحيل الترجيح بالذات لان ذلك لا يخصص فيجب أنيكون الترجيح بالصفة وهى التى سماها الشرع الارادة أو القدرة . فاذا اشتمل الفعل على حكمة وجب كون الصانع عالما ، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة . فالصفة اذن هى مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم أى أنها مرادفة للفعل . والحقيقة ان الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لان الآية تدل ، والظاهرة تشير ، دون ما حاجة الى صفة متوسطة بين الله والعالم والا كان الفكر الدينى فى الخلق معتمدا على التوسط كما هو الحال فى المسيحية او فى غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد .

---

(٢١) أنظر فيما بعد الاحوال عند أبى هاشم .

وقد يستعمل دليل تجريبى صرف ويكون هو نفس الدليل السابق مقلوبا . فالتأمل فى الكون ببدائع الصنائع وعجائب الخلق يؤدى الى اثبات الصانع حكيما قادرا مريدا دون اللجوء الى قياس الغائب على الشاهد « فالغائب شاهد ، والعقل ، والبصر نافذ » . ولا حاجة الى الاستدلال فى الضروريات . ويزيد الاشعرى تأمل الانسان فى خلقه وأطواره ، طورا بعد طور وفى كمال الخلقة أى تأصيل التأمل فى النفس وفى الكون . والحقيقة أن هذا الدليل البصرى الكونى يثبت الموصوف لا الصفة : والفاعل لا كيفية الفعل . وليست القضية اثبات الصفات ولكن صلة الذات بالصفات ، صلة زيادة أو تساوى ، غيرية أم هوية . وليست القضية فى الاثبات ولكن فى منع الاشتراك بين الصفات الالهية والصفات الانسانية . وقد تأخذ هذه الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لكان متصفا بما يقابلها والله يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب فى ذاته نقصا . فلو لم يكن الله عالما لكان جاهلا ولو لم يكن قادرا لكان عاجزا ، ولو لم يكن حيا لكان ميتا . . الخ والحقيقة أن العلم والجهل ، القدرة والعجز ، الحياة والموت ليسا من المتقابلين ، أى ما لا يجتمعان على شىء واحد من جهة واحدة فى اللفظ أو فى المعنى تقابل السلب والايجاب او تقابل الصدق والكذب بل من المتضايفين مثل الابوة والبنوة . ومنه تقابل الطرفين الضدين أى الذى لا يفهم أحدهما بدون الآخر فى علاقة نسبة أو اضافة كما وضح فى نظرية الوجود(٢٢) . والاصل فى التضايف هو أن يكون الطرفان حسيين مثل الاب والابن أو الكبير والصغير . أما لو كان أحدهما حسيا والآخر عقليا فانه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أولا ثم يقلب ثانيا . فلأن الانسان جاهل يكون الله عالما ، ولان الانسان عاجز يكون الله قادرا ، ولان الانسان ميت يكون الله حيا . . الخ(٢٣) . فالعقيدة فى حقيقة الامر تنبع من المنطق وتنشأ منه ، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان أى المنطق الصورى بل هو المنطق الحسى والمنطق الشعورى .

---

(٢٢) انظر الفصل الرابع نظرية الوجود ، ثالثا فينومينولوجيا الوجود (الاعراض) ٤ — النسبة ٥ — الاضافة .

(٢٣) يرفض الآمدى هذه الحجة ، الغاية ص ٤٩ — ٥١ .

والحجة الاكثر شيوعا هى حجة التغاير ، تغاير الصفات . لو كان العلم والقدرة شيئا واحدا والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه لما كـــان عالما ولا قادرا . وذلك لان كل صفة لها تعلق معين . تتغاير الصفات فيما بينها لان كلا منها لها تعلق متميز عن الآخر . ولا يرجع التمايز الى اللفظ وحده بل الى المعنى . لثبات الصفات اذن معانى قائمة وليست أحوالا . واذا كانت الصفات تثبت من أجل تغايرها فانها تنفى من أجل تماثلها . والعقل الصريح يعرف كون الشىء معلوما وكونه مقدورا ، على الاقل عموم الاول وخصوص الثانى . صحيح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق . العلم يتبع المعلوم وجودا عدما وكذلك الكلام . ويستحيل اثبات ذات واحدة . لها خاصية العلم والقدرة والارادة والكلام أى اجتماع صفات وخواص لذات واحدة . يعلم البارى ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متمايزين . ولا خوف من التشبيه . فتعلق العلم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان . والحقيقة أن هذا كله افتراض تركيب وتعدد فى الله . لا يقع التغاير الا فى المعلومات والمقدورات ولكنه لا يقع فى العلم أو القدرة . كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات فى شىء واحد لا يوجب تعدد الصفة وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها ويمكن لوحدة الذات أن تضم تحققات فعلية لها دون أن تتكثر وتتعدد فى معان أو جواهر أو حتى فى أحوال . فاثبات الاحوال مثل أثبات الصفات الا أن الصفات موجودة والاحوال غير موجودة لانها لاتوصف بالوجود ولا بالعدم ، ولكنها متمايزة فيما بينها ، فالعالمية غير القادرية والا لزم من نفى أحدهما نفى الآخر . ومع ذلك فان بعض الاشاعرة والفقهاء يرتضون حجة التغـــاير وذلك لان الصفات يمكن رد بعضها الى البعض استنباطا ثم ردها كلها الى الذات . فالارادة ترد الى القدرة ، والقدرة الى العلم . الله مريد وذلـــك يستتبع القدرة ، والقدرة تستتبع الارادة ، والارادة تقتضى العلم ، والكل يقتضى الحياة . يلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما ، فتلك مظاهر الحياة والا وصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف فى الشاهد(٢٤) . ويجوز فى اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الانســـان

---

(٢٤) هذا هو اعتراض الجوينى ص ١٧٤ — ١٧٦ ، الغاية ص ٤٤ — ٤٧ ، الملل جـ ١ ، ص ١٣١ — ١٤١ .

المبصرات ويبصر المسموعات وكما هو معروف فى الفن « العين تسمع والاذن ترى » . وتتكلم اليد والعين . كما يستعمل الاعمى يديه للابصار وللذوق وليس فقط للمس وكما يسمع الاصم بحركات اليد . السمع والبصر يعنيان العلم ، كما يعنى العلم السمع والبصر على ما هو مذكور فى عديد من الآيات(٢٥) .

أما حكم النفى فقد كان رد فعل على التجسيم والتشبيه حرصا على الذات، الوعى الخالص ، وتنزيهها(٢٦) . ولا فرق فى النفى بين الاوصاف والصفات

---

(٢٥) هذا هو اعتراض ابن حزم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٦ ، ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لاثبات أن الرؤية تعنى العلم مثل : « أو لم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شىء بصير » ، « انه يعلم السر وما يخفى » تعنى سميع بصير ، والا لزمهم وصف الله بالكيد من « فأكيد كيدا » والمكر من « أفأمنوا مكر الله ، والله خير الماكرين » ، والنسيان من « نسوا الله فنسيهم » ، والسخرية من « سخر الله منهم » ، والاستهزاء من « الله يستهزىء بهم ». وقد ورد النص بأنه قوى وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخى ومتجبر ومستكبر فلماذا الاقتصار اذن على بعض الصفات دون البعض الآخر ؟

(٢٦) ينفى المعتزلة الصفات ، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخاص ، الغاية ص ٢٨ ، قالت انه حى بذاته ، قادر بذاته ، عالم بذاته ، المسائل ص ٣٦٦ ، نفوا الصفات القديمة أصلا وقالوا عالم بذاته قادر بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، الملل جـ ١ ، ص ٦٦ ، قالوا أن الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ،الاصول ص ٩ ، اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفى الصفات ، اعتقادات ص ٣٥ ، فنفت الصفات الازلية بما فيها الرؤية والادراك ، الفرق ص ٣٣٤ ، الاصول ص ٩٠ . وعند النظام انه لم يزل عالما حيا قادرا لا بعلم وقدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، جـ ٢ ، ص ١٥٩ ، ونفى النظام مع الكعبى الارادة ، فالارادة هى نفس الامر ، الاصول ص ٩٠ ، وكذلك نفى البغداديون الارادة وباقى الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ، وقالوا لم يزل عالما ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧١ ، كما أنكر الجاحظ صفات البارى ، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة وهو أميل الى الطبيعيين منهم الى الآلهيين ، الملل جـ ١ ، ص ١١٣ ، وعند الجبائى البارى عالم لذاته .. الخ . لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما ، الملل جـ ١ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، ووافقت النجارية المعتزلة فى نفى الصفات فقال النجار البارى مريد لنفسه الملل جـ ١ ،

=

والاسماء . ولا يمنع نفى الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير لايصال المعانى فى المواقف الايمانية والوجدانية . وقد يصل النفى الى حد انكار كل صفات التشبيه بالانسان كلا أو بعضا لا فرق فى ذلك بين الثلاثى (العلم والقدرة والحياة) أو الرباعى (السمع والبصر والكلام والارادة) . كما وصل الى حد نفى اسم الفاعل مع اسم الفعل . فالله ليس سميعا ولا قديرا ولا متكلما وبالتالى تنفى المعانى وان ثبتت الاسماء دون أن يكون له فى حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر(٢٧) والى هذا الحد يتهم نافى الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية ، كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع

=

ص ١٣١ ، وكذلك نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، الملل جـ ١ ، ص ٩٨ — ٩٩ ، وعندعبادبن سليمان ليس للبارى علم ولا قدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٣ ؛ جـ ٢ ، ص ١٦٥ ، أما ابو الهذيل فقال ان علمه هو هو ، وقدرته هى هو ، وقدم الله هو الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، الفرق ص ١٢٧ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ؛ ويشارك المعتزلة الصالحى ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ والخياط ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ، وبالاضافة الى أكثرالمعتزلة هو أيضا رأى الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٢٤ — ٢٣٠ ، وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضا الى نفيها ، المواقف ص ٢٧٩ ، الارشاد ص ٧٩ ؛ ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئا من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها وقد نفتها الشيعة نظرا لاعتمادها فلسفيا على عقائد المعتزلة طبقا لمؤرخى أهل السنة ، الغاية ص ٣٨ ؛ وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) انه حى لا بحياة، وقادر لا بقدرة .. الخ ، يصفون الاله كما يصفه الموحدون مع قولهم نور لا يشبه الانوار ، التنبيه ص ٢٠ .

(٢٧) هذا هو موقف الجهمية . فقد ابطل جهم أن يكون لله علم أو قدرة أو حياة أو سمع أو بصرأو عين ، وعند أهل السنة انه لولا خوف الجهمية من السيف لافصحوا عن ذلك . كما أنكر أن يكون موسى تكليما ، الابانة ص ٣٥ ، ص ٣٩ — ٤٠ ، التنبيه ص ١٢١ ، ص ١٣١ ، وقد وافق جهم المعتزلة فى نفى الصفات الازلية وزاد عليهم أنه لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لان ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كونه حيا عالما ، وأثبت كونه قادرا فاعلا لانه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة على الفعل والخلق ، الملل ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ويعتبر جهم عند أهل السنة أصل الاعتزال .

ان النفى ليس تعطيلا بل ابعاد للتشبيه دفاعا عن التنزيه سواء كان التعطيل فى الصفات أم التعطيل فى النصوص بالتأويل(٢٨) .

ولا يرجع نفى الصفات الى أية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعا عن التوحيد العقلى فى صورة التنزيه . ولا ضير أن تتبع حضارات اخرى لدوافع مماثلة ومختلفة نفس الضرورة . فاذا كان التوحيد العقلى اليونانى احد متطلبات العقل فان التوحيد العقلى الاصولى أحد متطلبات التنزيه . وهو عمل العقل فى الوحى . والالفاظ مشاعة بين الجميع خاصة بعد التقاء الحضارتين. ولم تعد مرتبطة بحضارتها الاصلية. ولو قبلت فى الحضارات الاخرى لرفضت ونفدت مثل زيوس وبوزيدون وسائر آلهة اليونان . لقد عرضت الالفاظ على العقل أولا وقبلها العقل ثانيا لانها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلى . وهذا لا يعنى تقليدا أو تبعية ولا يعنى أثرا وتأثرا بل تمثلا وامتدادا وتحضيرا(٢٩) . ان اتهام كل موقف معارض بأنه من اثر خارجى هو تفريغ للابداع الذاتى للمعارضة وأصالتها الفكرية . ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكرى ومصادرها الخاصة. والتشابه الخارجى لا يعنى بالضرورة التبعية الداخلية . وقد يرجع البعض

---

(٢٨) يقول الباقلانى ان التعطيل ينصرف الى وجوه شتى يعددها فى خمسة : أ — تعطيل الصنع عن الصانع (الدهرية) . ب — تعطيل الصانع عن الصنع (الفيض) . جـ — تعطيل البارى عن الصفات الازلية القائمة بذاته (المعتزلة) . د — تعطيل البارى عن الصفات والاسماء أزلا (المعتزلة والكرامية) . هـ — تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى ولد تعليها (التأويل) ، التمهيد ص ١٢٣ .

(٢٩) يتهم اهل السنة المعتزلة فى قولهم بنفى الصفات بتبعيتهم لارسطاليس أو على الاقل بوقوعهم تحت تأثيره . يقول الاشعرى : « وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن ارسطاطاليس قال فى بعض كتبه ان البارى علمه كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عنده وقال هو هو ، وقدرته هى هى ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ أنظر ما عرضناه فى رسالتنا باسم La Transposition Les Méthodes d'Exégèse , P. LXXIX — CLXXX وأيضا ما قلناه عن منهج الاثر والتأثر والشكل الكاذب فى « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم » ، ص ١٠٢ — ١٠٨ ، النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ .

الآخر نفى الصفات الىمؤثرات داخلية من علوم الحكمة . وهذا ايضـــا غير صحيح اذ يخضع نفى الصفات الى مقتضيات عقلية خالصة هى تلك التى تخضع لها علو مالحكمة وهى التى اقتضت منكلا العلمين وأصحابهما ، المعتزلة والحكماء ، الى الانتهاء الى نفس التوحيد العقلى . قد يوحى بذلك رد علم أصول الدين على علوم الحكمة فى علم الكلام المتأخر واستعماله لغتها ، ولكن الحقيقة أن الحكماء لا تنفى صفات التنزيه ولكنها تنكر صفات التشبيه . فالحكماء يثبتون صفات العلم والقدرة والارادة ... الخ ولكنها تكون عين الذات ، وكلاهما فى مقولة واجب الوجود(٣٠) . ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفى مع التوحيد الاعتزالى أنكليهما قائم على العقل ولا يعنى بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين .

وهناك عدة صياغات لحكم النفى طبقا لدوافعه . عندما يقال مثلا : حى عالم قادر لنفسه . والنفى هنا يأتى من الذات ورفضها للتعدد بالصفات . وقد يأتى النفى لكونه على حالة هى أخص صفاته ، الحالة التى توجب له صفاته ،والنفى هنا يأتى من اثبات الاحوال . فان قيل : البارى عالم قادر حى لا لعلل ولا لنفسه ،فالنفى هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة ، وهو النفى الاولى أو النفى الاصلى . وفى هذه الحالة يظهر بصراحة فيقال عالم لا بعلم ، قادر لا بقدرة ، حى لا بحياة ، تأكيدا على النفى بحرف النفى كما يؤكد الاثبات على الاثبات بحرف الجر فى عالم بعلم ، وقـــادر بقدرة ، وحى بحياة . والعجيب أنه يمكن نفى الصفات عن طريق اثبات قدمها فيقال مثلا : ان الله لم يزل عالما ، وما دامت فقد شاركت الذات فى الوصف وامحى التغاير .ولكن فى هذه الحالة يخرج الامر كله من مجرد اثبات الصفات أو نفيها الىالوقوع فى الشرك الصريح المتضمن فى موقف الاشـــاعرة .

---

(٣٠) اتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعـــالم صانعـــا لم يزل وليس بعـــالم ولا بقادر ولا حى .... الخ ، وقالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . ولكن المعتزلة أظهرت ذلك ولولا الخوف من الشيعة لاظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهنا حجج نقلية كثيرة لنفى الصفات لا تظهر كثيرا عند مؤرخى أهل السنة كتمانا لها وعلى رأسها « ليس كمثله شيء » وغيرها من الآيات مثل « تعالى الله عما يصفون » والتى ترد الذهن الانسانى الىحدوده . فى استعمال اللغة ووصف الذات الخالص . ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها . منها أن الصفات هى مجرد اختلاف وجوه الاعتبارات فى شيء واحد لا يوجب تعدد الصفات ،ومنثم فهى موجودات ذهنية لا وجود لها فى الواقع ، فى عالم الاذهان لا فى علم الاعيان . وقد تكون هناك حجة جدلية . فاما أن تكون الصفة الذات أو غير الذات . والاول نفى الصفات ، والثانى اما حادثة أو قديمة . فلو كانت قديمة لشاركت الذات وبالتالى تصبح آلهة ،والاشتراك فى العدم يوجب الاشتراك فى الالوهية ، فلم يبق الا أن تكون حادثة وهى صيغة أخرى لنفى الصفات(٣١) . وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها أن اثبات الصفات يؤدى الى الافتقار والحاجة فى الذات وهو ما يستحيل على الله . ولا يكفى القول بأن استغناء الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة لان ذلك مواجهة افتراض بافتراض ، ويظل اثبات الصفات محاصرة للذات واعجازا لها وكأن الوعى الخالص لا يستطيع أن يتخارج الا بمعان مستقلة هى الصفات . ولكن أقوى الحجج هى دفع التشبيه دفاعا عن التنزيه .

---

(٣١) النهاية ص ١٩٠ — ٢٣٧ ، ويعرض الآمدى هذه الحجة على النحو الآتى لو ثبتت الصفات فهى اما ذاتية واما خارجية فان كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها . وهى اما أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن . فان كان واجبة أدى الى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع . وان كانت ممكنة فهى فى حاجة الى مرجح وهو واجب الوجود . أما ان كانت الصفات خارجية فهى اما قائمة بذاتها او غير قائمة . فان لم تكن قائمة بذاتها فهى ليست صفات . وان كانت قائمة بذاتها فهى اما واجبة أو ممكنة ، وهو يعود الى القسمة الاولى ، وكلاهما محال نظرا لدلالة التمانع أو الحاجة الى مرجح . وقد يقال : لو كانت صفات وجودية زائدة فاما أن تكون هى هو أو غيره . فان كانت الاولى فلا صفة له وان كانت غيره فهى اما قديمة أو حادثة ، والحدوث ممتنع . وان كانت قديمة يؤدى الى تعدد القدماء . ويقال : لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة اليه فى وجودها وذلك يؤدى الى اثبات خصائص الاعراض للصفات وهو محال ، الغاية ص ٣٨ — ٤٢ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

فمن كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال فى العلم الانسانى وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه . لا يجب اذن اثبات علم قديم سابق على المعلومات ، بل يجب نفى العلم على الاطلاق . نفى الصفات أكثر جذرية من اثباتها على أنها عين الذات أو اثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن اثباتا لها فى حين أن حكم النفى نفى أصلى من الاساس . اثبات العلم يؤدى لا محالة الى اثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه أيضا الشعور بالتنزيه لان التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس . اثبات الصفات اذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابها لان التماثل لا يكون بين الشيئين الا اذا أناب الشىء محل الشىء . والحقيقة أن هذه الانابة ليست شرطا فى التماثل أو التشابه لان البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات « وما من دابة فى الارض ولا طائر بجناحيه الا أمم أمثالكم » دون أن يكون البشر بديلا عن الطيور أو الحيوانات . فالتشابه هنا هو الذى أوجب عند البعض القياس . وحقيقة التماثل فى الاجسام أو فى الاعراض والله ليس كذلك(٣٢) . وفى حقيقة الامر أن أحكام الصفات الثلاث ، الاثبات والنفى ، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ، والقدم والحدوث انما تتعلق بطريقى التشبيه والتنزيه . فاثبات الصفات زائدة على الذات واثبات قدمها يؤدى لامحالة الى التشبيه . هناك صفات زائدة خاصة بالرباعى (السمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة) واثبات قدمها يوقع فى تناقض لان الصفات الانسانية لا تكون الا حادثة . فى حين أن نفى الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدى لا محالة الى التنزيه . اذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة ، وتؤول الصفات كمعان للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم ادراكا وتعبيرا ، والارادة للقدرة تحقيقا . ولا تثار مسألة الصلة بين قدم الذات وحدوث الصفات ، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة اذا كانت الصفات عين الذات . وكان من الطبيعى أنه بعد اثبات التنزيه فى أوصاف الذات فى الوعى الخالص بل ونفى الماهية أو الذات أو النفس خوفا من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور بالتنزيه تأكد التنزيه مرة أخرى فى نفى أى استقلال فعلى

---

(٣٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

لهذه الصفات عن الشعور خوفا من الوقوع فى التشبيه أو التشخيص مرة أخـــرى .

وقد قدم الحكماء حججا أخرى . فواجب الوجود مستغن ، واثبات الصفات يجعله مفتقرا الى غيره فىحاجة اليه ، وهى تشابه حجة الكمال عند المعتزلة . كما أن الوجود ينقسم الى واجب بذاته والى ممكن بذاته واجب بغيره . الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه ، والممكن بذاته مستحيل لان الله واجب الوجود ، والواجب بغيره مستحيل لانه ضد الواجب بذاته ، وهى تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة . والتدبير فى الذهن بالاعتبـــار العقلى وليس فى الوجود وبالتالى كانت الصفات فى الاذهان لا فى الاعيان ، وهى مثل حجة المعتزلة الاولى . والمبـــدأ الاول يعقـــل ذاتـــه ويعقـــل ما يلزم ذاته من حيث أنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثانى ، ومنثم لا يحتاج الى صفات زائدة .ويعلم الكليات دون الجزئيات ، عالم بذاته ، ومن علمه تلزم كل الموجودات ، لا يعقل شيئا من الاشياء وبالتالى هـــو عالم بلا علم له متعلق اى له معلوم (٣٣) .

ولما كانت الباطنية تعتمد فى أصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة فقد شاركت فى نفى الصفات . يدخل الله فى صراع بين المتخاصمين ، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة الى صفات أو أفعال تعبيرا عن الموقف السياسى والاجتماعى الذى نشأ فيه التشيع . فاذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة(٣٤) . ليس

---

(٣٣) هذه هى حجج ابن سينـــا كما ترد فى مصنفـــات العلم دون اشارة الى مكانها فى الالهيـــات .

(٣٤) الباطنيـــة قالوا فى البـــارى انا لا نقـــول هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز.وكذلك فى جميع الصفـــات فان الاثبات الحقيقى يقتضى الشركة بينـــه وبين ســـائر الموجودات ، وذلك تشبيه . فلم يكن الحـــكم بالاثبـــات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخـــالق الخصمين والحاكم بين المتضادين . ويقـــال عن محمد الباقر انه لما وهب

=

المهم ايقاع الموقف الفكرى فى تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه ، الوحدانية أو التعدد ، الخالص أو الشائب ، المثال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك فى الموقف الاجتماعى والسياسى الذى منه يصدر الموقف الفكرى .

وقد تنفى الصفات ليس بناء على حجج كلامية أو فلسفية بل لان التسمية لم تأت عن الشرع . وصف الله نفسه بأنه سميع بصير ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعا وبصرا . ولا تجوز تسمية البارى الا شرعا بأسمائه وليس بصفاته . لفظ الصفة لفظ ليس شرعيا . والاسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الاشاعرة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة(٣٥) . وقد بدأ نفى الصفات مقالة شرعية ثم تحول تحت أثر علوم الحكمة الىموقف فلسفى خالص يرد الصفات كلها الى صفتى العلم والقدرة ثم اعتبارهما صفتين

= العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر . وقالوا كذلك فى القدم بأنه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ، الملل جـ ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٥) هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء . لا يجوز اطلاق سمع ولا بصر حيث لم يأت نص لما ذكرناه من انه لا يجوز أن يخبر عنه تعالى ما لم يخبر عن نفسه . وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعى وداود بن على وعبد العزيز بن مسلم الكنانى وغيرهم أن الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر لان الله لم يقله ولكن سميع بذاته ، بصير بذاته . وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة فى نفى الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ، الملل جـ ٢ ، ص ٦٩ ، لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، لا تعقل الصفة والصفات فى اللغة التى بها نزل القرآن وفى سائر اللغات وفى وجود العقل وفى طراوة الحس الا أعراضا محمولة فى الموصفين ، ولله المثل الاعلى ، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٣ ، وعند الجوينى أن القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يحال الى قضية الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما الى صفة واحدة هى العلم(٣٦) .

وللنفى عدة أساليب ترجع الى قسمة الاسم الى فعل وفاعل ومفعول، وهى أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند اهل اللغة ، اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول . الصفة اسم الفعل كالعلم ، والموصوف اسم الفاعل كالعالم ، وموضوع الصفة اسم المفعول كالعلوم ، وهى القسمة التى استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الاطراف الثلاثة : فالله علم وعالم ومعلوم ، عشق وعاشق ومعشوق ؛ عقل وعاقل ومعقول .. الخ . وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفى الصفات أخذ طريقين : الاول التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل . وفى هذه الحالة تنفى الصفات عن طريق الحاقها بذات البارى وعدم التفرقة أساسا بين الذات والصفات . حينئذ تكون القدرة هى القادر ، والعلم هو العالم ، والحياة هو الحى ، والارادة هو المريد . ولنفى أى موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل الى « فعيل » أو « فعال » وبالتالى لا يكون سامعا فقط بل سميعا ولا فاعلا فقط بل فعالا(٣٧) . والثانى التوحيد بين اسم الفاعل وأسم المفعول ، وفى هذه الحالة أيضا تنفى الصفات بتحويل الصفة الى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم ، والقدرة هو المقدور ،والارادة هو

---

(٣٦) يرى ابن حزم أن الواصلية قالت بنفى صفات البارى من علم وقدرة وارادة وحياة ، وكانت المقالة فى بدايتها غير قبيحة . وكان واصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين . وانما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم. ومال أبو الحسين البصرى الى ردهما الى صفة واحدة وهى العالمين ، وذلك غير مذهب الفلاسفة ، الملل جـ ٢ ، ص ٦٩ .

(٣٧) قد يستعمل هذا التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل لا من أجل التنزيه بل من أجل التجسيم والتشبيه . اذ تقول المجسمة أيضا بأن البارى قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ، مقالات جـ ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، كما يرى هشام بن الحكم أن وجه الله هو الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا بقدم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٣ .

المراد(٣٨) . أما اثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل حاصل ، خطــوة الى الامام وخطوة الى الخلف مثل الله عالم وعلمه ذاته ، علم الله لم يزل وهو الله ، علم الله هو الله ، وبالتالى يثبت قدم الصفات ومساواتها للذات ، وهو تناقض فى النسق العام لاحكام الصفات(٣٩) .

٣ — الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) : وهو الحكم الثانى فى موضوع الصفات بعد حكم الاثبات والنفى وأحيانا يكون الحكم الاول . هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات ؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيـــادة أم بالمســـاواة ؟ هل العـــلاقة عـــلاقة غيرية ، الصفات غير الذات ، أم هوية ، الصفات هو الذات ؟ والهدف منذلك الحرص على وحدة الذات وبساطتها فى مقـــابل تعددها وتركيبها . والحقيقـــة أن كل المسلمين يتبنون الصفات ولكن الخلاف هل الصفات زائدة علىالذات أم أنها عين الذات ؟ فالزيادة والمساواة ، الحكم الثانى ، فرع لاثبات الصفات ونفيها ، الحكم الاول . وقد ظهرت هذه الصياغة لاول مرة فى القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك ، وقبل أن تتحول الى

---

(٣٨) هذا هو رأى عباد بن سليمـــان فى أنه لم يزل عالما قادرا حيا أى لم يزل عالما بمعلومات ، قادرا بمقدورات ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٣٩) هذا هو موقف أبى الهذيل وأصحـــابه ، الفصـــل ج ٢ ، ص ١١٨ ، انتهج منهج الفلاســـفة فقال البـــارى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفســـه علم كمـــا قالت الفلاسفة عقل وعاقل ومعقول ، النهاية ص ١٨٠ ، الملل ج ١ ص ٤١ ، والزمه أهل الســـنة أن يكون نفسه علما وقدرة وأن يستحيل كونه عالما وقادرا لان العلم لا يكون عالما ولا القدرة قادرا والزموه أيضـــا أن تكون معلوماته كلها مقدورة له وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورا له كمـــا هو معلوم له ، الاصول ص ٩١ — ٩٢ ، قال : عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقـــدرة وقدرته ذاته ، وحى بحياة وحياته ذاته ، وهـــو رأى مقتبس من الفلاســـفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحـــد لا كثرة فيها . الصفـــات ليست وراء الذات معـــانى قائمة بذاته بل ذاته ترجـــع الى السلوب أو اللوازم . واذا كانت هذه الصفـــات وجـــوها للذات فهى بعينهـــا أقانيم النصـــارى وأحوال أبى هاشم . الملل ج ١ ، ص ٧٥ ، الشرح ص ١٨٣ — ١٨٤ .

حكم نظرى عام(٤٠) .

واثبات الصفات زائدة على الذات يضحى بالتنزيه من أجل التشبيه فى حين أن اثبات الصفات مساوية للذات يضحى بالتشبيه فى سبيل التنزيه . الاول يحرص على الفاعلية فى العالم فى حين أن الثانى يحرص على التوحيد العقلى ذاته ورفض كل تركيب فى الشعور بالتنزيه لان الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفات التشبيه الا أنه يخاطر بشبهة التركيب(٤١) .

---

(٤٠) أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير ثم اختلفوا : سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الاهواء على نفى الصفات ثم اختلفت آراؤهم فى التعبير عن وصفه بأحكام الصفات » ، الارشاد ص ٧٩ .

(٤١) باب فى اثبات الصفات بوجه عام . ذهبت الاشاعرة الى أن له صفات زائدة . فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ... الخ . المواقف ص ٢٧٩ ، مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر ، الغاية ص ١٢١ ، المحصل ص ١٣١ ، أن الواجب بذاته مريد بارادة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات ، الغاية ص ٣٨ ، من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، الصفات ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٤ ، الصفات السبعة ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات ، فصانع العالم عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة ، وهكذا فى جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وهذه الصفات زائدة على ذاته ، النهاية ص ١٨١ ، فى اثبات الصفات بوجه عام ، ذهبت الاشاعرة الى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، قال الاشعرى ووافقه الباقلانى وجمهور أصحابه ان علم الله غير الله وخلاف الله وانه مع ذلك غير مخلوق لم يزل . الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ ، قالت طائفة من أهل السنة والاشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ ، قالت طائفة هو حى بحياة . واحتجت بانه لا يعقل احد حيا الا بحياة ، ولم يكن الحى حيا الا لان له حياة ولولا ذلك لم يكن حيا . قالوا : ولو جاز أن يكون حيا لا بحياة لجاز أن يكون حيا لا بحى ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ .

وقد يهتز النسق العقائدى فى أحكام الصفات من النفى والمساواة والحدوث فى مقابل الاثبات والزيادة والقدم الى اثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة(٤٢) . ويمكن اثبات قدم الصفات والتوقف فى مغايرتها للذات أو فى توحدها مع الذات فالحلان غير مرضيين . فيتم رفضهما معا والغاء المشكلة وهو أقرب الى التوقف مما يدل على القصد الى العودة الى العالم ، واكتشاف الاغتراب دون التحول عنه ، واكتشاف الزيف دون التوجه الفعلى الى الشرعى(٤٣) . ويغيب النسق العقلى للاحكام الثلاثة نظرا لانها كلها تمرينات عقلية وليست استدلالات أو احكاما منطقية، تعبر عن توتر قطبى الشعور بين التشبيه والتنزيه . فاثبات الزيادة ينتج عنا اثبات الحدوث خشية الوقوع فى الشرك مع أن النسق هو اثبات الزيادة مع القدم . وأحيانا يكون اثبات قدم الصفات أولى من اثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيلغى الحكم الثانى من الاساس . وأحيانا يثبت قدم الصفات دون الزيادة ايثارا للوحدة على التعدد ، ودفعا لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة . وبالرغم من اثبات الصفات واثبات قدمها فانه يمكن اثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفسها محافظة على الوحدة فى الالوهية، وبالتالى يثبت

---

(٤٢) عند جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة وأصحابهم علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق ، الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٣) عند الاشعرى فى أحد قوليه : لا يقال هو الله ولا هو غير الله ، الفصل ج ٢ ، ص ١٠٨ ، الشامل ص ٦٢٩ هى صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هو هو ولا غيره ولا هو ولا غيره ، الملل ج ١ ، ص ١٤١ — ١٤٢ ، وأحيانا يقبح الاشعرى كل ذلك ويعود الى موقف الفقهاء بالغاء كل الاشكالات العقلية ، وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله ولا نقول هو الله ، صفات الله وأسماؤه لا هو ولا هو ولا غيره كالواحد من العشرة ، البحر ص ١٥ — ١٦ ، قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره ، النسفية ص ٧٠ ، والذى عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن العلم اذا قام بالمحل اتصف بكونه عالما وكونه عالما غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه أى اثبات الصفة مغايرة للذات دون الزيادة احترازا من التركيب والتعدد والقسمة .

تنى الصفات دون مغايرتها للذات(٤٤) . وأحيانا يتم وضع كل ذلك فى اطار المجاز باستعمال التأويل أى العودة الى نشأة المسألة فى الشعور واكتشاف دلالاتها الانسانية ووجوهها الاعتبارية وأن ذلك كله ليس على الحقيقة بل على محض التصوير(٤٥) .

ويختار العلم كصفة مفضلة لاثباته زائدا على الذات حتى لا يتكرر الاثبات لجميع الصفات . فهو أولى الصفات ، وما ينسحب عليها ينسحب عليها كلها . كما أن العلم هو الاصل والشروط وباقى الصفات مؤسسة عليه ومشروطة به(٤٦) . ولكن بالرغم من اثبات أن العالم يعلم بعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلى ، متعلق بجميع التعلقات واثبات القدرة كصفة زائدة

---

(٤٤) يقول الباقلانى « وأن يعلم أنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته وأنها فى أنفسها غير متغايرات اذا كان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم وانه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته وان توجد الواحدة منها مع عدم الاخرى ، الانصاف ص ٢٥ — ٢٦ .

(٤٥) يعدد ابن حزم هذا الاضطراب فى النسق فى ثمانية مواقف أ — جمهور المعتزلة ، اطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجهل على عكس سائر الناس الذى يأخذونه على الحقيقة . ب — جهم وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة ، علم الله هو غير الله ، محدث مخلوق . ج — طوائف من اهل السنة ، غير مخلوق لم يزل ، ليس الله ولا غير الله . د — الاشعرى ، فى أحد قوليه ، لا يقال هو الله ولا هو غير الله . هـ — الباقلانى والاشعرى فى قول آخر ، علم الله هو غير الله ومع ذلك غير مخلوق . و — أبو الهذيل ، علم الله لم يزل وهو الله أى انه قديم بمعنى ما . ز — طوائف من أهل السنة ، لم يزل ، غير مخلوق ، ليس غير الله أو هو الله . ح — هشام بن عمر الفوطى ، لا يطلق القول بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها ، ليس لانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون بل يقول ان الله لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء اذا كانت ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٦) ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرار جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ، منهم من يبدأ باثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة والارادة ، أو يبدأ باثبات الارادة ثم تثبت القدرة والعلم ، النهاية ص ١٧٠ ، الغاية ص ٥١ ، والقول فى القدرة والقوة كالقول فى العلم ، القوة والقدرة لله معا ، وليست غير الله ولا يقال هما الله ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٢ .

تبدو بعض الصعوبات فى تعميم ما يقال على العلم عن باقى الصفات . فاذا كان الله عالما فكيف يكون مريدا لنفسه ؟(٤٧) .

والحجج النقلية لاثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة فى العلم كثيرة . ولكن الحجج النقلية لاثبات الصفات مساوية للذات أيضا كثيرة ، ويمكن قلب حجج الزيادة الى حجج مساواة عن طريق التأويل(٤٨) . كما أن الموضوع لم يأت من استنباط معان من النصوص بل يعبر عن مقتضى التوحيد أى انه مطلب ذهنى خالص لا يثبت الا بالحجج العقلية ، خاصة وأن النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم .

الحجج العقلية اذن ضرورية لاثبات الصفات ، العلم أو القدرة لان براهين اثبات الصانع تثبت فقط انه موجود قديم فى مقابل العالم الحادث ، وذلك فى حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات . فكما أنه لا يوجد آمر بلا أمر أو مريد بلا ارادة فكذلك لا يوجد علم بلا عالم . دلالة الفاعل على الفعل اذن أمران . الاول لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف والثانى لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم . العالم فى حاجة الى تعليل بالعلم فكل ذات له موضوع ، وكل شعور هو شعور بشىء ، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم . مادام العلم هو نسبة ، والعلوم وهى المسماة بالشعور والعلم والادراك فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضى هذه النسبة أى توجب حالة أخرى هى العالمية التى توجب تلك النسبة والتى يسميها المتكلمون التعلق . وبصرف النظر عن درجات وجود العلم ، حال ، نسبة ، تعلق ، فانها زائدة على الذات ، ومن هنا تأتى الحاجة الى الدليل لاثبات

---

(٤٧) الغاية ص ٧٦ ، المواقف ص ٢٨٢ — ٢٨٣ ، الارشاد ص ٨٧ — ٨٨ .

(٤٨) مثلا « أنزله بعلمه » ، « ولا يحيطون بشىء من علمه » ، « وما تحمل من أنثى ولاتضع الا بعلمه » ، « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » أى اثبات القوة ، وكذلك قول الرسول « اللهم انى استجيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك » ، الفصل ج ٢ ، ص ٥٢ ، ص ١١٨ ، اللمع ص ٢٩ — ٣١ ، الابانة ص ٩ ، ص ٣٩ ، الانصاف ص ٣٨ — ٣٩ ، الاصول ص ٩٢ — ٩٣ .

الصفات . ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة وسائر الصفات في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات . لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاته في علاقة موضوع بمحمول ، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه . وقياسا للغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا أم شاهدا . والفرق بين الذات والذات عالمة ، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات . ما يفهم من عالم أن له علما . والعاقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك . هناك موصوف وصفه . ولكن نظرا لتركيز اللغة استغنينا عن الصفةواكتفينا بالموصوف اختصارا . وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية . فاما أن يكون عالما بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه . فالان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ، ويستحيل أن يكون العلم عالما والعالم علما . فالصفات اذن زائدة على الذات . وتستعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي الصفات(٤٩) . والحقيقة أن اثبات الصفات بناء على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيه انساني خالص وفرض مقولة انسانية على الشعور بالتنزيه ، انلم يكن وقوعا مباشرا في التشبيه الحسي . علاقة الصفة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص .

لا يكفي فقط اثبات الصفات ولكن لابد أيضا من اثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات . فما يفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الاخرى . وتغاير الصفات دليل علىوجودها ، وكون كل اسم يفيد معنى غير الاسم الآخر دليل علىوجود مسميات متغايرة . ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورا ، وهذا مستحيل لان الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة . ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة

---

(٤٩) اللمع ص ٢٦ — ٣١ ، الاقتصاد ص ٦٩ — ٧٠ ، الارشاد ص ٨٩ — ٩٠ ، الشرح ص ٢٠٣ — ٢١٣ ، المسائل ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٣ .

(٥٠) الفصل ج ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، التمهيد ص ١٥٣ ، الاقتصاد ص ٧٠ — ٧١ .

فى حين أن المفهومان مختلفان(٥٠) . كما تثبت الصفات لان مظاهرها موجودة فى الافعال ، والافعال تحدث فى العالم ، فكيف يوجد فعل علم فى العالم بلا علم ؟ وكيف يوجد فعل قدرة فى العالم بلا قدرة ؟ العلم علة العالم ، والقدرة علة القادر ، والحياة علة الحى ، فصلة اسم الفاعل باسم الفعل هى صلة المعلول بالعلة(٥١) . والحقيقة أن خطورة اثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والارادة لانها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالى تمثل خطورة على حرية الافعال . فاثبات القدرة والارادة الشاملتين يوجبان أساسا قدرة الانسان وارادته على خلق الافعال وحرية الاختيار . واذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقى الصفات . فما دام الكلام ثابتا ، وهو الوحى المقروء المسموع فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة ؟ وهنا يبدو الدليل صاعدا من الحسى الى العقلى كما يفترض أن الكلام حسى وليس صفة عقلية كباقى الصفات ، وبالتالى فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الاشاعرة مثبتى الصفات (٥٢) . كما أن اثبات الصفات ضرورة لاثبات الاسماء ، اذ أن نفى الصفات يؤدى الى نفى الاسماء . فالاسماء أحد تعينات الذات كالصفات على نحو ابرح وأشمل وأكثر اتساعا وانتشارا(٥٣). واثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع ، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه . والحقيقة أن الشريعة نظام واقعى وضعى ولا تعنى بالضرورة الاشارة الى صفة للذات المشخصة . أساسها فى الواقع ، وهدفها اقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلالتها على وجوب ذات مشخصة أو على اثبات صفاتها(٥٤) . وتدخل حجة القدم فى اثبات الصفات عن طريق اثبات العلم بالاشياء قبل كونها . والحقيقة أن ذلك احالة للصفات السبع الى الاوصاف الستة وقياس العلم على القدم وتظل المسألة باقية . فاذا كان القدم عين الذات كان العلم كذلك(٥٥) . وأخيرا يقتضى

---

(٥١) التمهيد ص ١٥٢ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .
(٥٢) الابانة ص ٣٩ — ٤١ .
(٥٣) الابانة ص ١٢ .
(٥٤) الابانة ص ٤١ — ٤٢ .
(٥٥) الابانة ص ٤٢ .

الكمال اثبات الصفات ، فالذات بلا صفات نقص(٥٦) . والحقيقة أن هذا تشبيه انسانى خالص فالوعى الخالص وعى كامل لانه وعى نظرى مستقل ، وحدانيته لا تعدد فيها ، بل ان اثبات الصفات هو الذى يجعل الذات ناقصة فى حاجة الى اكمال بالصفات .

أما حكم المساواة أو الهوية ، مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها فهو فى الحقيقة احدى طرق نفى الصفات . فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد باثبات الوعى الخالص دون أى شائبة أخرى توحى بالاشتراك وباثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص . وبالتالى يصبح البارى مجموعة من المبادىء العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها . وقد شارك الحكماء والمعتزلة فى نفى الصفات . فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبى لا وجود لها فى الخارج فى اليقظة أو فى النوم أو رؤى يراها ما اذا أضيفت فى نفسه . ولا شأن للكلام بذات الله أى الكلام القديم الذى يتحدث عنه الأشاعرة . الكلام ظاهرة نبوية وليس الهية(٥٧) .

---

(٥٦) الابانة ص ٤٣ .

(٥٧) تثبت اكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، اثبتوا الرب عالما بلا علم وجعلوا كونه عالما من صفات النفس ، الشامل ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الاصول ص ٩٤ ، يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية ، الغاية ص ٧٦ ، وعند أبى الهذيل العلاف علم الله هو الله ، الابانة ص ٣٩ — ٤١ ، وعند النجارية أنه مريد بذاته ، الشرح ص ٤٤٠ ، وتشارك الجهمية المعتزلة فى نفى الصفات زائدة على الذات . وقال شيخ منهم ان الله هو الله وان الله علم فنفى العلم من حيث أنه أوهم أنه أثبت حتى الزم أن يقول يا علم أغفر لى اذ كان علم الله عنده هو الله ، وكان الله على قياسه علما وقدرة ، الابانة ص ٣٥ ، وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا فى محل ، متجدد بتجدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات ، الغاية ص ٧٦ ، ويشارك الخوارج والفلاسفة المعتزلة فى اثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات . فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم .

=

وقد ينفى بعض الصفات ويثبت البعض الآخر . فينفى العلم مثلا كصفة زائدة على الذات وتثبت الارادة دون محل ويثبت الكلام فى محل (٥٨) . قد يكون عالما بنفسه ولكنه لا يكون قادرا بنفسه . العلم غير القدرة . فاثبات القدرة اثبات للفاعلية فى العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الانسان وخلق الافعال . وقد يثبت الكلام زائدا على الذات نظرا لأنه جسم حسى ، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات . فاذا كان الله مريدا لذاته قادرا لذاته فان افعاله ستكون منعكسة على ذاته وبالتالى تفسح المجال الى افعال الانسان فى العالم وحرية الاختيار . وهذا لا يعنى وقوع تناقض فى الافعال أو تعلق الارادة بمرادين مختلفين وذلك لأن الارادة صفة ذات وليست صفة فعل . ان اثبات الارادة وليس نفيها هو الذى يضحى بحرية الافعال . فالارادة شاملة بشمول الذات ، شمولها نظرى وليس عمليا حتى يمكن للانسان أن يحقق ارادته فى العالم(٥٩) .

=

فاذا كانت المعلومات مختلفة فى الماهيات يكون علم الله بالمعلومات أمورا زائدة على ذاته وهى من لوازم ذاته . صرح ابن سينا بذلك فى النمط السابع من الاشارات . وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته . ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات الله متقومة بالذات . ويكون الخلاف مع مثبتى الحال . فالفلاسفة لا يقولون الا بالذات والصور ، ومثبتوا الحال قالوا بأمور ثلاثة : الذات ، والعالمية ، والعلم ، المحصل ص ١٣١ — ١٣٢ ، والحقيقة أن الفلاسفة مختلفون . فمنهم من نفى العلم مطلقا ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره . والبعض اثبت العلم دون أن يكون متعلقا بالغير بل بالذات . وفريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعليق بشرط أن يكون كليا ، المواقف ص ٢٩١ — ٢٩٢ .

(٥٨) بالرغم من اثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث أن الله متكلم لذاته الا أن الصعوبة فى ذلك هو اخراج الله عن كونه متكلما اصلا ، أو يكون متكلما بسائر ضروب الكلام ، أو يكون متعلما لذاته ، أو تجويز الكذب عليه لانه أخبر بشىء وقد لا يقع . هذه اعتراضات القاضى عبد الجبار ، الشرح ص ٥٥١ — ٥٥٥ .

(٥٩) ناقض المعتزلة فى صفتين ، الارادة والكلام . فالارادة زائدة على الذات ، وهو متكلم بكلام زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها الله فى

=

وهناك حجج نقلية أيضا لاثبات أن الصفات عين الذات . والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلى خالص . فالعقل هنا هو الذى اختار النقل وقرأه . هذا بالاضافة الى امكانية اختيار نقل آخر معارض أو تأويل النقل الاول تأويلا مضادا بدافع آخر ان لم يكن عقليا فانه يكون سياسيا . والآيات كلها تتحدث عن « السميع » و « البصير » وليس عن السمع والبصر أى ان الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها(٦٠) .

أما الحجج العقلية فانها تعتمد على نفى الشرك والتعدد والتغاير فى الذات . لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات فى القدم وذلك يقضى تماثلهما وألا يكون أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر فيلزم القول بقدماء متعددة واثبات القدماء كفر مثل النصارى . القديم ذات واحدة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، والدليل على ذلك كونه عالما قادرا حيا وليس على علم وقدرة وحياة . الله بجميع صفاته واحد ، وجميع صفاته قديم غير محدث . واثباتا لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضا عن تسميتها مغايرة للذات . فالمتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر أى جسمان . سؤال التغاير فى الله لا محل له فالله واحد بجميع صفاته . الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات . ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكماء

=

غير محل والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به ، الاقتصاد ص ٦٩ ، ويرفض الغزالى هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات ، الاقتصاد ص ٧٢ — ٧٣ ، وقال الفلاسفة ان متكلم تعنى أنه يخلق فى ذات النبى سماع أصوات منظومة اما فى النوم أو فى اليقظة . ولا يكون لها وجود فى الخارج بل فى سمع النبى . واذا كان النبى عال الرتبة فى النبوة ينتهى صفاء نفسه الى أن يرى فى اليقظة صورا عجيبة ويسمع أصواتا منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون شيئا . ومن ليس فى هذه الدرجة لا يرى ذلك الا فى المنام ، الاقتصاد ص ٦٩ ، كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام . فالله علم موسى وفرعون وكلم موسى ، الابانة ص ٣٩ — ٤١ .

(٦٠) مثل «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .

فى الدفاع عن التوحيد واثبات الوحدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية ، فهى ليست مذهبا قدسيا يستعصى على النقد(٦١) .
كما أن اثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلا لعلمنا . فاما أن يكون علمه محدثا كعلمنا أو يكون علمنا قديما كعلمه . لو كان عالما بعلم لوجبت المماثلة ، والمماثلة اما قدم أو حدوث . لو كان عالما بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشىء واحد فيلزم التماثل حدوثا وقدما ، وبالتالى لزم تحيز العلم وتحيز العالم فى جسم متحيز(٦٢) . ويؤدى ذلك الى نفى القدرة . فالقدرة مشتركة فى الشاهد فىعدم صلاحيتها لخلق الاجسام . والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ، ولا مشترك سوى كونها قدرة . فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الاجسام ، قياسا للغائب على الشاهد . ولما كانت الصفات واجبة فانها تستغنى فى وجوبها عن العلة . العالمية واجبة والوجوب يستغنى عن العلة . العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج الى الغير . وأخيرا تصاغ بعض الحجج الجدلية اعتمادا على القسمة . فلو كان عالما بعلم فاما أن يكون عالما بعلم واحد أو بعلوم

---

(٦١) الفصل جـ ١ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٢ ، البحر ص ٢٥ — ٢٦ ، ص ٢٩ ، الارشاد ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الاقتصاد ص ٧٣ — ٧٤ ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، الابانة ص ٩ ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ ،الفصل جـ ، ص ١٢٤ — ١٣٠ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، الشرح ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

(٦٢) عند ابن حزم القول بأنه حى بحياة يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياسا للغائب على الشاهد . وبالتالى يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية وهو فقيه سنى ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٤ — ١٢٥ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، وأما الاشعرية فيلزمهم فى قولهم ان كلام الله غير الله ما الزمناهم فى العلم وفى القدرة سواء بسواء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، وقالت طائفة أخرى هو حى لا بحياة .. لم يكن الحى حيا لان له حياة لكن لانه فاعل فقط ، عالم قادر ولا يكون العالم القادرالفاعل الا حيا . لو كان حيا بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها فى الادراك ضربا من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم جسما وذلك محال . وكذا الكلام فى القدرة ، لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربا من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسما محلا للاعراض وذلك لا يجوز ، الشرح ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها . ولما كان ما لا يتناهى محال ، وكان الانحصار نقصا يكون العلم واحدا لا يتعلق بغيره . العالم بما لا نهاية يلزم علوما غير متناهية ، والعلم بعلم يلزم التسلسل ، ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم « وفوق كل ذى علم عليم » . أو يقال مثلا لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو اما أن يكون معلوما أو لا يكون فان لم يكن معلوما لم يجز اثباته وان كان معلوما اما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون معدوما . وان كان موجودا فاما أن يكون قديما أو محدثا وكلاهما باطل . فلم يبق اذن الا أنه عالم لذاته . وبعبارة أخرى اما أن يكون العلم غيره أو لا فان كان غيره فهو محدث أو قديم وكلاهما فاسد . أما الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال . فلو كانت له صفة لافتقرت الى الذات وتكون ممكنة فى حاجة الى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلا وفاعلا علة ومعلولا وهو محال . وفى هذه الحالة ينقسم الله الى واجب الذات وممكن الصفات(٦٣) .

والجمع بين الزيادة والمساواة أى بين الغيرية والهوية مثل أن يقال عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته مثل اثبات الصفات ثم نفيها ، تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام مثل جسم لا كالاجسام أو شىء لا كالاشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبى التشبيه والتنزيه(٦٤) .

---

(٦٣) الشرح ص ١٨٣ — ١٨٦ ، ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، الغاية ص ٧٦ — ٨٠ ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، المحصل ص ٤٧ — ٤٩ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، ابداع واجب الوجود ليس فى حاجة الى صفات ، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضا وحجتهم أن كل اشتراك فى الاسم يوجب اشتراكا فى المعنى ، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود والمعدوم ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه . فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودى أو عدمى كيلا يقعوا فى التمثيل والتعطيل .

(٦٤) هذا هو موقف أبى الهذيل العلاف ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٦ ، ويرى معمر أن الله عالم يعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا الى غاية وكذلك سائر الصفات . المعانى لا نهاية لها ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٦٠ .

والحقيقة ان هذا الحكم بالزيادة والمساواة ، بالغيرية والهوية يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للاشياء عن طريق اثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض ، وهى قسمة تعادل الاثبات والنفى . فالمساواة نفى أن يكون الشىء هو غيره ، والزيادة اثبات أن الشىء هو غيره . ومع ذلك ، فان وضع التأليه فى هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار ، فالزيادة او المساواة نظرة كمية للذات الالهية أى للوعى الخالص فى حين أن التنزيه يقتضى تصورها على أنها كيفية محضة . التنزيه كيف والتشبيه كم . وهما يفترضان التركيب والقسمة فى الذات فى حين أن التنزيه يقتضى بساطتها . ويكون اثبات المساواة اقرب الى التنزيه لأنها اثبات للبساطة ونفى للتركيب والقسمة ، ويكون اثبات الزيادة أقرب الى التشبيه لانها اثبات للقسمة والتركيب ونفى للبساطة . كما يفترضان الكثرة والتعدد فى الذات فى حين أن التنزيه يقتضى الوحدة . كيف يكون للذات صفات ثلاثا أم أربعا أم سبعا أم تسعا وتسعين أم عددا لا نهائيا من الصفات وهى ذاتواحدة ؟ ولكن بغية التقريب ، يكون اثبات المساواة أقرب الى التنزيه نفيا للكثرة واثباتا للوحدة ، وتكون الزيادة أقرب الى التشبيه اثباتا للكثرة ونفيا للوحدة .

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معا الى خروج هذه الاحكام عن أصل الوحى وأنها تفريعات اضافية أو تمرينات عقلية انسانية صرفة(٦٥) . فاذا كان العقل عند القدماء قاصرا عن الغوص فى هذه الاسرار

---

(٦٥) « ان مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده . والذى يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتا ، وأما انها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين فى شىء التحقيق ص ٥٩ — ٦٠ « لا ريب أن هذا الحديث وما آتيناه عليه كما يأتى فى الذات من حيث هى يأتى فيها مع صفاتها فالنهى واستحالة الوصول الى الاكتناه شاملان لهما فيكفيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها . وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل اليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب الا بتوجيه النظر الى المصنوع لينفذ الى معرفة الصانع وصفاته الكمالية . وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها .. أما كون الصفات زائدة ، وكون الكلام صفة غير =

فان تحليل التجارب الانسانية يستطيع الكشف عن أساسها فى الشعور وبنيتها فى الذهن . اذ ترجع مشكلة الذات والصفات الى قسمة الذهن الاشياء الى جوهر وعرض . فكما أن الجوهر حامل للاعراض تكون الذات حاملة للصفات . وقسمة الاشياء الى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة فى الالهيات ، ومرة فى الطبيعيات ، ومرة فى الانسانيات ، فى الافعال(٦٦) .

الصفات اذن مجرد أسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه وعن حالاته دون أن يشير بها الى أى مضمون شعورى أو الى أى وجود واقعى . فكل الصفات هى فى الحقيقة أسماء أو الفاظ صاغها الشعور للتعبير بها عن عملياته . هى أقوال أو عبارات تدل على موقف ذاتى خالص تعبر عن أمانى وعواطف انسانية دون أن تشير الى شىء فى الواقع(٦٧) .

= ما اشتمل عليها العلم من معانى الكتب السماوية ، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التى اختلف فيها النظار وتفرقت فيه المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه . اذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل اليه . والاستدلال على شىء منه بالالفاظ الواردة ضعف فى العقل ، وتغرير فى الشرع لان استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ولكن انحصر فيها . فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقى . وانما تلك مذاهب فلسفة ان لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق الى مقنع . فما علينا الا التوقف عندما تبلغه عقولنا وان نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين » الرسالة ص ٥١ — ٥٢ .

(٦٦) عند ابراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية ان أسماءه كلها أعراض فيه ، واسم كل مسمى عرض فيه ، فهو عرض حال فى جسم قديم ، والرحمن عرض آخر ، والرحيم عرض ثالث ، والخالق عرض رابع ... الخ . كل اسم عرض غير الآخر ، الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف اليه الزنا والسارق عرض فى الذى تضاف اليه السرقة وليس الجسم زانيا ولا سارقا . الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٦٧) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج فى نفى السمع والبصر واثبات الفرق بين الاسماء والله ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٠ ، ويرى الجبائى أن الوصف هى الصفة لان التسمية هو الاسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٩ .

لكن نظرا لشده العواطف وصفاء التنزيه تخلق الكلمة الشيء ، وتتحول الذاتية الى موضوعية تحولا ذاتيا افتراضيا خالصا وليس تحــولا حقيقيا بالفعل . والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والافعال) لا يمكن حلها الا بالرجوع الى مصدر المشكلة فى الحياة الانسانية على مستوى التجربـــة الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال . فالقسمة الى ذات وصفات لا تصف شيئا فى الواقع بل تعبر عن قسمة انسانية خالصة موجودة فى الحياة الانسانية ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه . ولما كان الذهن الانسانى فى الحكم يقوم على الهوية والاختـــلاف أصبح السؤال : هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات ؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الحلين بالنسبة الى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة الى الحرية والجبر أو بالنسبة الى استقلال الطبيعة أو تبعيتها فان بناء المشكلة ذاته بناء انسانى أسقطه الانسان الى أعلى كى يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه . ففى علم الشخصية هناك ما يسمى بالشخصيـــة وسماتها . الشخصية هى الحامل المعنوى لسماتها أو هى افتراض انسانى خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والافعال عليـــه كالنواة فى الذرة التى تدور حولها الكهربات أو كلب الزهرة الذى تدور حــوله الاوراق ، علاقة المركز بالمحيط . وفى علم الاخلاق فى تراث معاصر لنا خرجت مذاهب أخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وأفعالها . فالانسان من حيث هو انسان قيمة فى ذاته والصفات زائدة عليها . وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء ؟ وفى تجربة الحب الانسانى تظهر مسألة الذات والصفات . هل يقوم الحب بناء على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال أم أن الحبيب هـــو مجموعة من الصفات والافعال لأجلها صار حبيبا فاذا ما تغيرت تغير الحب ؟ الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والافعال حب مجرد منزه يعتبر الصفات والافعال زائدة على الذات فى حين أن حب الصفات والافعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات . وفى موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيبين فى حالة حب الصفات والافعال . ما دامت الصفات والافعال قد تغيرت فان الحب يتغير أو ينتهى . فى حين أنه فى حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن الفصـــل بين الحبيبين لأن حب الذات مستقل عن الصفات والافعال . ومهما تغيرت الصفات والأفعال

يبغى الحب ، حب مجرد منزه ، حب للذات الخالدة . وفى القانون الجنائى يقوم الحكم بالاعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والافعال . فاذا كانت الصفات والافعال خارجة على القانون فانه يقضى على الذات باعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والافعال . ويقوم نفى الاعدام على افتراض أن الصفات والافعال زائدة على الذات وأنه مهما بلغت الصفات والافعال من خروج على القانون الا أنه لا يمكن انقضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو اقل منها أى صفاتها وأفعالها . والتوحيد بين الذات والصفات وانكار وجود صفات وأفعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة . ففى مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملة تقوم على العدل دون الرحمة . لذلك يحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب . فى حين أن الفصل بين الذات والصفات واثبات ذات وراء الصفات والافعال يقوم على الرحمة دون العدل . ففى مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة فانه لا يمكن أن يهجر لأن له ذاتا مستقلة . ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان فانه لا يمكن أن يعدم لأن له ذاتا مستقلة . ويقوم تصور العدل والرحمة فى الآخرة أيضا على هذا الاساس . فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هى عين الصفات ، ومن ثم يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها فى حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والافعال وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تأتى به من أفعال فانه لا يمكن تقييمها بها ، واصدار الحكم عليها(٦٨) .

٤ — **هل الصفة حال أو علة ؟** واثبات الاحوال هو أحد الحلول المتوسطة بين اثبات الصفات ونفيها . فالعلمية حال وليست صفة(٦٩) . ويظهر الحال لاول مرة لحل مسألة اثبات الصفات أو نفيها على أنها أول

---

(٦٨) لذلك سمى المعتزلة أهل العدل والاشاعرة أهل الرحمة ، أنظر الفصل الثامن « المعاد » .

(٦٩) الاقتصاد ص ٦٩ .

قاعدة فى اثبات الصفات وفى نفس الوقت احـــدى أسس نفى الصفات ! والاحوال ليست أقرب الى حكم الاثبات منها الى حكم النفى لأن الحـــال وسط بين الوجود والعدم . فأصحاب الاثبات يجرون الحال نحو الاثبات وأصحاب النفى يجرونه نحو النفى(٧٠) . والقول به ليس أثرا من النصارى بل يخضع لضرورة داخلية صرفـــة للاختيار بين أحكام الصفـــات وايثار اعتبارها أحوالاً فلا هى ذاتية خالصة ولا هى موضوعية خالصة بل احالة متبادلة بين الذات والموضوع(٧١) . الصفات مجرد حالات شعورية يعبر عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجودا موضوعيا يعبر عنه باسم الفعل . الحال وسط بين الذات والصفة ، بين العالم والعلم هناك العالمية ، وبين القادر والقدرة هناك القادرية ، وبين الحى والحياة هناك الحيية . ومع ذلك يكون الحال أقرب الى اسم الفاعل منه الى اسم الفعل ، وأقرب الى الذات منه الى الموضوع . لا يتجاوز اسم الفاعل الى اثبات موصـــوف مشخص أو ذات تكون حاملا له . فاذا لم تكن الصفات مساوية للذات كما هو الحال فى نفى الصفات أو فى خلقها واذا لم تكن زائدة على الذات كما هو الحال فى اثبات الصفات أو قدمها فانها تكون أحوالا . الحـــال وسط بين نفى الصفة واثباتها . الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات ولا هو الصفة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها . الحال مقولة انسانية خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه . الحـــال اجابة عن سؤال انسانى صرف : هل العالم قد فارق الجـــاهل بما علم لنفسه أو لعلة ؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونهـــا من جنس واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعلة فانها تكون لكونه عالما

---

(٧٠) عند الأشاعرة اثبـــات الحال أقرب الى أثبات الصفـــات « فلا فرق فى الحقيقة بين أصحـــاب الاحـــوال وبين أصحاب الصفات الا أن الحـــال مناقض للصفـــات . اذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمـــة بالذات » ، النهـــاية ص ١٩٦ — ١٩٩ ، وعند المعتزلة ، هى أقرب الى نفى الصفـــات قال به المعتزلة ولم يؤيده من الاشـــاعرة الا القـــاضى وامام الحرمين .

(٧١) «ويلزمهم مذهب النصارى فى قولهم واحد بالجوهر ثلاثة بالاقنومية»، النهـــاية ص ١٩٦ — ١٩٩ أنظر « التراث والتجـــديد ، موقفنا من التراث القديم » منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

لمعنى ما ، والمعنى صفة أو حال . ومن ثم يكون الحال هو أساس المعنى والصفة . يظهر الحال اذن فى ثلاثة مواضع : الاول الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ، والثانى الموصوف بالشىء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال ، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال . فعند اختصاص الشىء للموصوف لا لنفسه لانه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنى والمعنى لمعنى الى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنى لانه ليس أولى من غيره يكون اختصاصه لحال(٧٢) . ويستعمل لفظ « الاحوال » دون « الحالات » لأن الاحوال وسط بين الذات والصفات لا هى نفى لصفات زائدة على الذات ، ولا هى اثبات لصفات زائدة على الذات فى حين ان الحالات مجرد أحوال للنفس أى حالات شعورية لا تفترض ذاتا كمشجب تعلق عليها نفسها . وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية . فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالاجناس والفصول . واذا كانت هذه القسمة ترجع الى عاطفة دينية متطهرة فان الحال يكون هو المرجع لها . الوجود والعدم كل منهما حال اى صفة أو حالة شعورية ، ليس الوجود فقط هو الوجود الشيئى بل هو حالة وجود . فالوجود ايجاد ، وعملية وجود ، والعدم اعدام أو عملية اعدام ، وهنا تنتقل نظرية الوجود الى تحليلات الشعور(٧٣) .

ويصعب تعريف الحال تعريفا منطقيا صرفا . ولكن يمكن وصفه بانه ليس شيئا ، ولا يوصف بصفة ما ، لا موجودا ولا معدوما ، لا يعلم على حاله ولكن يعلم مع الذات ، يوجد حيث توجد صفات الحياة لا صفات الاكوان فالحال شرط الحياة . ويمكن ضبطه عن طريق القيمة . فمنه

---

(٧٢) هذا هو رأى ابى هاشم الجبائى ، الفرق ص ١٩٥ — ١٩٦ ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الاصحاب كالقاضى أبى بكر والامام أبى المعالى ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين ، الغاية ص ٢٧ .

(٧٣) انظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقا الوجود (الامور العامة) ، الواجب أ — الوجود هو العدم د — هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال) ؟ .

،، يعلل ومنه ما لا يعلل ؛ الاول أحكام لمعانى قائمة بالذوات والثانى صفات ليست أحكاما لمعانى لا تعلم بانفرادها ولا تعلم الا مع الذات . الحال اذن نوع من اثبات حالة خاصة لا هى علم ولا معلوم ، لا مجهول ولا معلوم ، لا مقدور ولا مراد ، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول الى موضوع وبعد أن تعين الوعى الخالص فى احدى درجاته الاولى(٧٤) . وهو أقرب الى البداهة اذا فهم على أنه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع . فالعلم حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه ، وبالتالى يكون الخلاف حول اثبات الاحوال أو نفيها

---

(٧٤) ليس للحال حد حقيقى . ولكن هناك ضوابط وقسمة . مثلا منه ما يعلل وما لا يعلل . وما يعلل أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل صفات ليست أحكاما لمعان . الاول كل حكم قامت به ذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم ، ويسمى مجموع الاحكام أحوال ، وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها . وهو أول من أحدثها . ولم يصف الاحوال هو ومن اتبعه من متأخرى المعتزلة بكونها معلومة ولم يحكموا بأنها مجهولة وأنكروا كونها مقدورة ومرادة ، ويقول : ان لم أقل ان الحال معلومة فان الذات معلومة فى الحال . لم يقل انها معلومة لان المعلوم شىء والا كانت الاحوال أشياء ، الشامل ص ٦٢٩ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٢ ، لا تكون معلومة الا مع الذوات وعندالاشاعرة قد تعلم على انفرادها ، الغاية ص ٣٠ ، وقد أثبت الاحوال بعض الاشاعرة منهم القاضى وامام الحرمين . فالحال عند الاشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعانى فهو حال زائد عليها . الغاية ص ٢٧ — ٢٩ ، وعند القاضى الحال كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط فى ثبوته الحياة أم لا فى حين أنه عند أبى هاشم يطرد فى الاكوان والالوان والطعوم والاراييح ، الشامل ص ٦٣٠ ، وعند القاضى لا يوصف بالحال الا الجزء الذى قام به المعنى فقط أما القسم الثانى فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، النهاية ص ١٣١ — ١٣٣ ، واذا وصفنا شيئا بالوجود ثم اثبتنا له صفات فهى زائدة على الوجود أى أحوال عند مثبتيها وعند نفاتها نفس الذوات وأعيانها ، الشامل ص ٦٣٠ ، كل ذلك هو الذى دعا ابن حزم لان يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه ، فالاحوال ليست حقا ولا باطلا ، ولا هى مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا موجودة ولا معدومة ، لا معلومة ولا مجهولة ، ولااشياء ولا غير أشياء ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢١ .

مجرد وهم عقلى(٧٤ب) .

ومع ذلك فقد استعمل كل فريق من مثبتى الاحوال ونفاتها حججا عقلية منطقية أو جدلية اما للاثبات أو للنفى . يقوم النفى على عدة حجج منها أن الاحوال غير معلومة لأن المعلوم شىء والاحوال ليست أشياء . وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم ؟ والحقيقة أن الحال ان لم يكن معلوما عقلا ومنطقيا فان صاحب الحال يشعر به ، فالشعور أحد درجات المعرفة قبل أن يتم تنظيرها عقلا . بل ان الشعور يمتاز بأنه يبقى على الموضوع مع رؤية ماهيته فى حين أن العلم قد يقضى على الموضوع فى سبيل التصور . ويقال ايضا أن الاحوال ليست متغايرة لأن التغاير بين الاشياء . فهى ليست معانى ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة ، متميزة عن بعضها البعض وبالتالى فهى عدم . ولا تكون التسمية الا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهى ليست كذلك . الاشياء تختلف وتتماثل لذواتها اما أسماء الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والاحوال ليست كذلك . خطأ نفاة الاحوال اذن هو رد العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها وكذلك رد التمييز بين الانواع الى الذوات . الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك فى شىء مثل الصفة بل الشىء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، فاذا كانت الاحوال اما مختلفة أو متماثلة فانها تتسلسل الى ما لا نهاية لأنها ليست أشياء . وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلا للخلق وهو محال . والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف . فالاحوال كيفيات وليست كميات ، والالفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة الى مسميات . وهى فردية وليست شيئية وبالتالى لا يمكن معرفة اتفاقها واختلافها الا بالتعاطف مع الآخرين أو فى تجارب جماعية مشتركة . ويقال أيضا ان الاحوال موجودة أو معدومة ، قديمة أو محدثة ، والوجود ليس بحال . فالحال اما أن يكون موجودا أم لا . فاذا كان موجودا اما أن يكون جوهرا أو عرضا فيتسلسل فوجب أن يكون

(٧٤ب) وهو معنى الحديث المشهور : ان الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء .

غير موجود أى عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم . والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفى مسبق وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم بين النفى والاثبات فى حين أن الحال هو هذه الواسطة ، وقد تم حل القضية من قبل فى نظرية الوجود . وقد يقال أيضا أن الاحوال لا هى ولا غيره ، والصفات لا هى ولا غيره وبالتالى لا يتميز وجودها بشىء . والحقيقة أن الاحوال هى الصلة بين الذات والصفة ، بين الأنا والغير ، بين الذات والموضوع . الحال هى علاقة الهوية فى حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتى . وقد تفند الاحوال برفض العلم النفسى اذ أن الاحوال عمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . والحقيقة أن العلم النفسى هو أصل العلم العقلى والعلم الحسى . ففى الشعور يلتقى الذات بالموضوع ، والمعرفة بالوجود . وان نفى الحال لضرورة التمايز بين الاشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الاستدلال فى الفكر الدينى ، ولا يكفى فى ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمدلول لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس . واذا لم يكن هناك فاعل فى الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد ؟ والاعتماد على الاحساس الداخلى هو فى النهاية اثبات للحال . ولا يمكن فى النهاية فهم الحجج العقلية التى تقوم على القسمة وحصر الاحتمالات وابطالها جميعا باستثناء المطلوب اثباته الا بالرجوع الى التجربة الحسية التى منها نشأت ، وهو أيضا طريق لاثبات الحال(٧٥) .

---

(٧٥) النهاية ص ١٣٣ — ١٤٩ ، ص ١٧١ — ١٧٣ ، الشامل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ص ٦٣٩ — ٦٤٢ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢١ — ١٢٥ ، وخالف أبو الحسين البصرى استاذه القاضى عبد الجبار فى نفى الحال والمعدوم والمعانى ، اعتقادات ص ٤٥ ، كما خالف أبو على ابنه ورد الاشتراك والالفاظ الى الالفاظ وأسماء الاجناس والا أدى اثبات الحال الى حال آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية ، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ،والباقلانى هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال اما معلوم أو غير معلوم وغير المعلوم لا يقاس عليه ، والمعلوم ليس كذلك اضطرارا أم استدلالا ، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال ، ويفند
=

اما اثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج النقلية متشابهة ظنية متضادة ، يسهل قلبها الى حجج مضادة(٧٦) . فالحال حالة نفسية للذات وليس صفة مستقلة عنها ، العلم حالة علم ، والقدرة حالة قدرة ، والحياة حالة حياة . هناك اذن أحوال ثلاثة العالمية والقادرية والحيية ثم حالة رابعة أوجبت هذه الاحوال الثلاثة وهى الالوهية(٧٧) . والادلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر

= الاحوال برفضه للعلم النفسي ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، ونفى الاحوال أبو على الاشعرى وأصحابهما ، النهاية ص ١٣١ ، وأنكر معظم المتكلمين الاحوال لان تجيز الجوهر هو عين وجوده ، الارشاد ص ٨١ — ٨٢ ، ويرى ابن حزم انه لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو اجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل اقناع أو قياس ، ولا يشك كل ذى حس سليم أن الاختيار واضح فهى مجهولة . والحقيقة أن الادلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظا بل معنى من الفاظ أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور .

(٧٦) باب فى الكلام فى الاحوال عند أبى هاشم ، التمهيد ص ١٥٣ — ١٥٥ ، فصل فى اثبات الاحوال والرد على منكريها ، الارشاد ص ٨٠ — ٨٤ ، العلية حال للذات وليست بصفة ، الاقتصاد ص ٦٩ ، وقال أبو هاشم: هى أحوال ثابتة للذات ، واثبت حالة أخرى توجب هذه الاحوال ، النهاية ص ١٨٠ ، القاعدة الاولى فى مسألة الاحوال ، الغاية ص ٢٧ — ٣٧ ، فان النظر فى الصفات النفسية قد تعلق نوعا من التعلق بالنظر فى الصفات الحالية . ولربما توصل بعض المتكلمين من الاصحاب والمعتزلة منها الى اثبات الصفات النفسية . فلا جرم وجب أن يقوم فى بيان الاحوال اولا ، الغاية ص ٢٧ ، عند أبى هاشم الصفة حال بمعنى أنه ذو حالة ، وهى صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا دائما ، يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فأثبت أحوالا لا معلومة ولا مجهولة ، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ — ١٢١ ، أول من أحدثها أبو هاشم والقاضى أبو بكر وامام الحرمين أولا ، النهاية ص ١٣١ ، وفى قول آخر تردد القاضى بين الاثبات والنفى ، الشامل ص ٦٢٩ ، ويرى ابن حزم أن الاشعرية من مثبتى الاحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها الا القاضى وامام الحرمين ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٧٧) تمت الاشارة من قبل الى انه لا يوجد أثر لاقانيم النصارى فى اثبات الاحوال الثلاثة أو الى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمة =

ولم يحط علما بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، فاذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثانى هو العلم الاول ، فالثانى احاطة بما لم يحط به الاول . ونظرا لاختلاف العلمين يكون الثانى حالا . وقد يعلم العالم كونه عالما قبل أن ينظر فى الاعراض ، وهذا العلم حال . الحال اذن حال العلم أى العلم بالعلم أو الوعى بالعلم . نعقل الذات ثم نعقل حركتها وهذا العقل الثانى هو الحال . فلا يمكن اثبات الصفات دون اثبات الحال ، لأن الحال هو طريق العلم بالصفات . يفضى انكار الاحوال الى انكار القول بالحدود والبراهين وألا يتوصل أحد من معلوم الى مجهول ولاسيما الصفات اذ منشأ القول بها ليس الا قياس الغائب على الشاهد . كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر توجب التغاير ، وبالتالى توجب ثبوت الحال ، فحال العالمية غير حال القادرية ، وهو نفس دليل اثبات الصفة ، ولكن اثبات الحال به أولى . لما كانت الذوات مختلفة تتفق فى شىء وتختلف فى شىء ، فان حال كل منهما غير حال الآخر ، وبالتالى فان غيرية الذوات تثبت غيرية الاحوال . من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود ، وهما علمان متغايران . واذا علم الانسان شيئين مختلفين فالاختلاف ليس راجعا الى الوجود بل الى الحال . وقد يأتى اثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور . فاذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لأنه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه . ولا يمكن نفى الحال واثبات العلة . ولما لم يصر أحد من المحققين على ابطال المعلل ثبت الحال(٧٨). لا يعنى اثبات الحال أن يصبح الوجود قديما حادثا جوهرا وعرضا ، فى آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف بل يعنى أن الوجود حال انتقال من طرف الى آخر أى أن الوجود حركة وصيرورة . لا يعنى اثبات الحال ايهام شىء واحد فى شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين

= والشجاعة والعفة ومجموعها فى العدالة ، (الهامش ٧١) وأحيانا تكون الاحوال خمسة : الوجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٧٨) الشامل ص ٦٢٩ — ٦٣٩ ، النهاية ص ٦٤٢ — ٦٤٩ .

فى شىء واحد ولا يعنى اتحاد المتكثرات المختلفات فى شىء واحد ومتبدل الاجناس من غير تبدل فى الوجود كتبدل الصورة فى الهيولى عند الحكماء بل يعنى التعبير عن وحدة الصفة والموصوف أو الذات والموضوع فى الحال بدلا من هذه الثنائية المصطنعة المفترضة التى تقسم الشىء الواحد الى طرفين متعارضين لا التقاء بينهما ولا مصالحة ، يستبعد كل منهما الآخر ويزيد عليه . ليس الخطأ فى اثبات الحال الى اعتبار الوجود حال ونفى الوجود وجودا لأن الوجود علية تحقق حال وجود وليس واقعة وجود . فاذا ما تحقق حال الوجود فى عملية الايجاد فانه يصبح وجودا متحققا فى النهاية قد يرتد الى حال وجود ان لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر من خلال نشاط الانسان وفعله . ليس الخطأ فى اثبات الحال هو اثبات صفات متحيزة وصفات مشتركة فى آن واحد لأن الحـال بطبيعته يفرد ويشارك ، يميز ويوحد ، يفارق ويشابه . ولا يعنى اثبات الحال انكار أثر الفاعل ارادة وقدرة لأن الحال هو وجود الموضوع فى الذات كحالة أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية فى العمل . فالتحقيق تجربة وليس مجرد تنفيذ آلى لامر خارجى أو ارادة قاهرة(٧٩) .

الحال اذن تجربة انسانية ، توتر بين الوجود والعدم ، يعبر عـن عملية الايجاد والتحقق . هو اعتبار انسـانى يتحول من التجـربة الى التصور ، ومن الوجود الى الذهن ولا شأن له بالالهيات الا عـن طريق قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واع أو عن طريق الاسقاط ، اسقاط الشاهد على الغائب فى فعل لا شعورى رغبة فى الامساك بشىء(٨٠) .

---

(٧٩) النهاية ص ١٧١ — ١٧٣ ، التحقيق ص ٣٢ .

(٨٠) ويقول فى ذلك الآمدى « والحق فى هذه المسألة أن الانسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظـة جانب الالفـاظ ولا ملاحظة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشىء واحد وهى اما أن ترجع الى الالفاظ المحددة وقد أبطلناه واما أن ترجع الى الاعيان الموجودة المشار اليها وقد زيفناه . فلم يبق الا أن يقال هى معان موجودة محققة فى ذهن الانسان والعقل الانسانى هو المدرك لها ومن حيث هى كلية عامة لا وجود لها فى الاعيان فلا موجود مطلقا فى الاعيان ولا عرض

=

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه . فكمـــا إن الحال وسط بين اثبات الصفات ونفيها فكذلك العلة يعتمد عليهـــا مثبتو الصفات لاثباتها كما يعتمد عليها نافو الصفات لنفيها . وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعا لمبحث الحال فالاحوال تنقسم الى معللة بصفـــة والى غير معللة ، فالعلل أحد قسمي الاحوال . العلة حال معلل ، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد . وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال فى حين أن كل من قال بالحال يقول بالعلة لأن نفى الحال يؤدى الى ابطال العلل والحقائق جميعا . ولكن قد ينفى التعليل كأساس لاثبات الصفات فواجب الوجـــود لا يعلل ولا يفتقر الى تعليـــل(٨١) .

=

مطلقا ولا لون مطلقا بل هى الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كليا عاما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجها فتصاغ له عبارة حتى ولو بطلت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر فى الذهن المتصور فى العقل . فنفاة الاحوال أخطأوا من حيث ردهـــا الى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا باثبات وجودها معينا لا عموم فيه ولا أغيار . ومثبتوا الاحوال أخطأوا من حيث ردها الى صفات فى الاعيان وأصابوا من حيث قالوا هى معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هى موجودة متصورة فى الاذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة . وهذه المعانى مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنهـــا بالتصور فى الاذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير فى الفعل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعانى التى هى مدلولات العبارات والالفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع . والمعانى اذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له . فالحقائق والمعانى اذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها فى ذواتها وانفسها أو اعتبارهـــا بالنسبة الى الاعيـــان واعتبارها بالنسبة الى الاذهان . وهى من حيث هى موجودة فى الاعيـــان يعرض لها أن تتعين وتتخصص . وهى من حيث هى متصورة فى الاذهان يعرض لها ان تعم وتشمل . فهى باعتبار ذواتها فى انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله فى مسألة الحال ويبين له الحق فى مسألة المعدوم ، هل هو شيء أم لا ؟ » النهاية ص ١٤٧ — ١٤٩ .

(٨١) الشامل ص ٦٢٥ ، وضع الجوينى القول فى الاحوال كمقدمة فى كتاب العلل ، فأحكام العلل تترتب على ثبوت الاحوال ، البداية بالاحوال

=

وقد ظهر مبحث العلل من قبل فى المقدمات النظرية فى نظرية الوجود ابتداء من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الاصوليين والحكماء . والحقيقة أن العلة أحد وسائل أربعة لاصدار حكم على الصفات بالاثبات وهى العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة ، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد . فاذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهدا وغائبا . فاذا ما طبق ذلك فى علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والافتقار أو على الحتمية والجبر فى تصور علاقة العلة بالمعلول وهو محال على الله . واذا تبين الحكم مشروطا بشرط شاهدا ثم يثبت مثل هذا الحكم غائبا فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد مثل لو كان العالم عالما مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا . وهذا ايضا تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط فى علاقة الذات بالصفات . واذا دل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الاحداث على المحدث . فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط اى أنه عمل العقل فى وصوله الى المعانى . وهو ليس مجرد قضية لفظية بل يتجاوز اللفظ الى المعنى . كما انه لا يرجع الى التقرير الوهمى بل الى عمل العقل . أما الحد او الحقيقة فمهما تقررت حقيقة شاهدا فى محقق اطردت فى مثله غائبا وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم . ويرجع

=

ثم العلل . اثبات الاحوال مسألة عظيمة الشأن تستند اليها أحكام العلل ، وهى أصول الادلة ومآخذ الحقائق ، الشامل ص ٦٢٩ — ٦٤٥ ، وقد رفض الآمدى العلية ، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود فى ذاته ثم حصل من وجود شىء آخر . وقد يكون الشىء علة للشىء بالذات أو بالعرض ، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به الى تعليل ، الغاية ص ١٧٦ — ١٧٩ ، ينفى الآمدى التعليل كأساس لاثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر الى تعليل ، الغاية ص ٤٧ — ٤٩ . وقد قال الأشاعرة بالتعليل فى معرض الرد على المعتزلة وقولهم بنفى الصفات فوقعوا فى شبهة الاحتياج والافتقار فى واجب الوجود ، فى تعليل الواجب والرد على منكريه ، الارشاد ص ٨١ — ٨٧ . أما أبو على فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال ، الاصول ص ٣٢ .

الخلاف من جديد الى اعتبار قول الحاد مبينا عن الصفة المشتركة على ما هو الحال فى اثبات الاحوال اما بالحد اللفظى أو بالحد الرسمى أو بالحد الحقيقى أو الى اعتبار حد الشىء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شىء واحد كما هو الحال فى نفى الاحوال . وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقا انسانيا خالصا ، وبالتالى يمكن رد الالهيات الى الانسانيات ورد الانسانيات الى المنطق . وقد كان المنطق فى علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والالهيات(٨٢) .

٥ — **القدم والحدوث** : وهو الحكم الثالث من أحكام الصفات بعد حكمى النفى والاثبات والهوية والغيرية . واتباعا للنسق العام يؤدى اثبات الصفات الى القول بهويتها على الذات والىالقول بحدوثها . وفى بعض الاحيان يظهر نفى الصفات فى مقابل القدم وليس فى مقابل الاثبات أى أن أطراف النسق قد تتبادل فيما بينها لانها تؤدى نفس الوظيفة . الطرف الاول يهدف الى التشبيه والثانى الى التنزيه وتوتر الشعور بين هذين القطبين . ونظرا لاهمية الموضوع فانه يظهر فى المقدمات ، فى التسبيحات والبسملات ، كما يدخل فى دليل الحدوث واثبات قدم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قدم العالم ، فالقدم صفة لله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء . كما يدخل فى أول وصف للذات وهو القدم ويكون بذلك أول دليل على حكم القدم(٨٣) .

---

(٨٢) الشامل ص ٦٢٥ ، الارشاد ص ٨٢ — ٨٤ ، النهاية ص ١٨٢ — ١٩٠ .

(٨٣) الانصاف ص ٢٣ — ٣٦ ، ص ٣٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، النسفية ص ٧ ، الوسيلة ص ٤٦ ، الاصول ص ٩٠ ، النهاية ص ١٨١ ، الفرق ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٧٩ ، لم يزل بصفاته قديرا ولا يزال عالما خبيرا ، الابانة ص ٤ ، كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٦ ، الانتصار ص ٧٥ — ٧٦ ، وعند الكلابية أنه يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، والازل القديم . وقال الاشعرى انه يستحقها لمعان قديمة ، الشرح ص ١٨٣ ، فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وجميع هذه الصفات قديمة أزلية بذاتها وربما =

والحقيقة ان الحجج لاثبات قدم الصفات كلها عقلية وذلك لان النقل ظنى متشابه مضاد بنقلى آخر ويسهل تحويله الى نقل مضاد . والحجج العقلية ثلاث . الاولى مستمدة من قدم الذات طبقا لدليل الحدوث . مادامت الذات قديمة فصفاتها قديمة . هذه الصفات قائمة بذات الله فى الازل والا لكان محلا للحوادث وهذا ممتنع أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال . يستحيل أن يكون الله محلا للحوادث لان كل حادث جائز الوجود والقديم الازلى واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان اما أن يرتقى الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث ، وهو محال واما استحالة ذلك لانه واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته فاما أن يتصف بضده وكان قديما استحال بطلانه زواله ، وان كان حادثا كان قبله حادث وتسلسل الى ما لا نهاية وهو محال واما لا يتصف بضد وبالتالى يكون قديما . وبصيغة أخرى المحدث لابد له من محدث ومن ثم أن يكون قديما ، ويمكن القول

= زادوا السمع والبصر كما اثبته الاشعرى ، اضافة الى العلم والقدرة والحياة والمشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ١٩ ، مذهب أهل الحق أن البارى حى عالم قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم ، والقدرة القديمة والارادة القديمة ، الارشاد ص ٧٩ ، الحكم الثالث أن هذه الصفات كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٧٥ — ٨٢ ، الله بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى من غير تفصيل ، البحر ص ١٥ ، القدرة قديمة ، المواقف ص ٢٨١ ويشارك بعض المعتزلة والرافضة الاشاعرة فى القول بقدم الصفات . فعند عباد بن سليمان تعنى الله قديم أنه لم يزل عالما قادرا حيا ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٨ ، وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدا ، لم يزل كارها للمعاصى ولان يعصى ، لم يزل راضيا ، لم يزل ساخطا ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، عالم بعلم قديم ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١١ ، وعند الاباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أن يكون ولما علم الا يكون الا يكون ، وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ويقول فريق من الرافضة ان الله لم يزل عالما حيا قادرا بلا تشبيه ، والعلم غير حادث مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ — ١٠٨ ، ويصحح الخياط مقالة هشام الفوطى ويروى أنه قال لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث ، الانتصار ص ١٢٥ .

كذلك فى جميع الصفات(٨٤) . والحجة الثانية تعتمد على التضاد . فان لم يكن قديما فى الازل كان عاجزا اذ لابد من قدم القدرة حتى لا يوصف بالعجز ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات . وقد يبدأ الدليل باثبات قدم العلم حتى تنتفى صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقى الصفات(٨٥) . والحقيقة أنها حجة اقناعية احراجية تلجأ الى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور الى أبعد مداه وافتراض اللامعقول أن يكون الله جاهلا عاجزا ميتا حتى يقول الانسان : سبحان الله ، ما شاء الله ، فهى حجة خطابية لا برهانية . وقد يكون اثبات القدم متضمنا فى اثبات الكمال ، القدم كمال والحدوث نقص . خلوالذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص . وتتفاوت أهمية الصفات كتمرين لاثبات قدمها . فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال فى العلم فى حكم النفى والاثبات أو فى حكم الهوية والغيرية . فمرة يكون التمرين على العلم ، ومرة على القدرة ، ومرة على الكلام ومرة على الارادة . ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر . يطبق القدم اذن على الصفات الاكثر اقترابا من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والابعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر . وقد تثبت هذه الصفات الاربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة فيثبت مثلا قدم الكلام والارادة والعلم . فالعلم صفة فى الازل

---

(٨٤) البحر ص ١٦ ، المسائل ص ٣٥٩ ، الاقتصاد ص ٧٥ — ٨٣ ، الشرح ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويعرض الرازى هذا الدليل كالآتى : لو كان علمه حادثا لكان المؤثر فى حدوث العلم هو أو غيره ، وكلاهما باطل . الاول باطل لانه يحتاج فى حدوث ذلك العلم الى علم آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية ، والثانى باطل لان الكلام فى حدوث الغير كالكلام فى حدوث علمه ، يفتقر الغير الى آخر ويلزم التسلسل ، المسائل ص ٣٦٦ .

(٨٥) ويشرح القاضى عبد الجبار هذا الدليل كالآتى : العلم يجرى مجرى الفعل المحكم لانه اعتقاد واقع على وجه مخصوص وذلك لا يأتى الا من علم . وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول : أن العلم من قبيل الاعتقاد ، أنه اعتقاد على وجه مخصوص ، الا يقع على ذلك الوجه الا ما هو عالم به ، الشرح ص ١٨٨ — ١٩٢ ، انه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا متكلما مريدا لكان فيما لم يزل غير حى ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، التمهيد ص ٣٨ — ٤٩ ، اذا لم يكن حيا وصف بضده ، اللمع ص ٢٥ — ٢٦ .

واحدة ويحال اليها السمع والبصر . والارادة بغير حدوث فى محل والا تسلسلت اليها لانهاية . وفعل « كن » ليس صوتا حادثا لاستحالة قيام الحادث بالذات . وكيف يحدث العالم من حادث كن ؟ ولو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كائنا موجودا من قبل . والكلام مرتبط بصفة الارادة فى حقيقة الامر ، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف . يأتى العلم فى المرتبة الاولى لان اثبات العلم أولى من اثبات القدرة ، فقدم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق . العالم قبل الخلق كان معلوما ، ومن ثم قدم العلم أولى . القول بقدم الصفات اذن قائم على تصور العلم على أنه ضرورى ، سابق فى وجوده على الموضوع . العلم السابق على وجود الاشياء . العلم بالاشياء قبل وجودها ممكن . لذلك كانت المعرفة سابقة على الوجود . وقد يقال بقدم الصفات دون التأثر كثيرا بالربط الضرورى بين العلم والمعلوم وبضرورة أسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال فى خلق الصفات وذلك اعتمادا على شيئين : الاول أن المعلومات معلومات قبل وجودها ، والثانى أن الاشياء أشياء قبل كونها ، فالعلم مدفوعا الى حد الاطلاق لا يرتبط بالمعلوم . وهذه هى المعرفة الاستنباطية ، أى الجدل النازل من المبدأ الى الواقع ، من الفكر الى العالم ، من الذهن الى الطبيعة ، من العقل الى الحس ، والاشياء أشياء قبل كونها لانها موجودة فى العلم وان لم تكن موجودة فى الواقع . الوجود فى الذهن نوع من الوجود كالوجود فى العين . الوجود الضمنى نوع من الوجود كالوجود الفعلى . وجود الممكن مثل وجود الواقع(٨٦) .

---

(٨٦) يقول النسفى « علم ما يكون قبل أن يكون ، وما لا يكون ان لو كان كيف يكون . قد سبق علمه فى الاشياء قبل كونها » ، البحر ص ٣ ، ويقول القاضى عبد الجبار ، العلم صفة قديمة قائمة بذاته ينكشف بها المعلوم انكشافا على وجه الاحاطة من غير سبق قضاء تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات ، الشرح ص ١٦٠ ، كان الله عالما فى الازل بالاشياء قبل كونها ، الفقه ص ١٨٥ ، القضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الازل بلا كيف ، يعلم المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون اذا أوجده ويعلم الموجود فى حال وجوده موجودا ، ويعلم كيف يكون فناؤه ، يعلم القائم فى حال قيامه قائما ، واذا قعد

ولا يتم التركيز على القـــدرة والكلام قدر التركيز على العلم . فالقدرة متضمنة فى الارادة ، والكـــلام سيظهر فى موضوع « خلق القرآن »(٨٧) . والدليل على قدم الكلام والارادة ناتج عن انه مالك الملك ، والملك من له الامر والنهى . الامر لا يحـــدث فى ذاته فلابد أن يكون أمرا قديما حمـــ ستحيل أن يحدثه فى محل . ويمكن تفصـــيل الحجة على نحـــو منطقى برهانى استدلالى . فلو كانت الارادة حادثة لما أمكن احداثهـــا الا بارادة

=

علمه قاعدا فى حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختـــلاف يحدث فى المخلوقين ، الانتصـــار ص ١٢٢ — ١٢٦ ؛ ويرى ابن البـــارى الراوندى أن المعلومات معلومات قبل كونها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ، ويرى أهل السنة انه لم يزل مسميا لنفســـه بأســـمائه واصفـــا لها بصفاته قبل ايجاد خلقه ، الانصـــــاف ص ٢٣ ، ويرى البغداديون والجبائى انه لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها والجسم قبل كونه ، المعلوم معلوم قبل كونه ، والمقـــدور مقدور قبل كونه ، مقـــالات ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٧١ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، لم يزل موجودا يعلم الاشـــياء غير كائنة . وعند عبـــاد بن سليمـــــان وابن الراوندى والشحام وانيب بن ســـهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالما بالاشـــياء ولم يزل عالما بالاشياء ، مقـــالات ج ١ ، ص ٢١٨ — ٢٢٣ ، ج ٢ ، ص ١٧١ ، ويرى الجبـــائى أن الله لم يزل عالما قـــادرا على الاشياء قبل كونها بنفســـه ، والاشياء خطأ أن يقـــال لها أشـــياء قبل كونهـــا لان كونهـــا هو هى ، وينكر أنهـــا أشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم أشيـــاء قبل كونهـــا ، وتسمى أشياء قبل كونهـــا الا الاجســــــام والافعال ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ ، ويرى عبـــاد بن سليمان أن الاشيـــاء أشياء قبل كونهـــا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ويرى ابـــن الراوندى أن ولا شىء الا موجود ، والمأمور به والمنهى عنه يوصف به الشىء قبل كونه ، مقـــالات ج ٢ ، ص ١٦٩ ، المخلوق مخلوق قبل كونه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧١ ، وعند الجبـــائى أن الشىء سمة لكل معلوم فلما كانت الاشيـــاء معلومات قبل كونهـــا اشياء وما سمى به لوجود علة لا فيـــه يجوز أن يسمى به مع عدمه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٨٧) يركز الباقلانى فى « الانصاف » على قدم الكلام وفى « التمهيد » على اثبـــات الصفات ، الانصـــاف ص ٢٨ — ٤٣ ، التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ١٥٥ — ١٦٠ ، ومع ذلك يذكر بعض المعتزلة الســـمع والبصر . كان سميعا بصيرا فى الازل ، البحر ص ٣١ ، الشرح ص ١٧٤ ، وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعـــا بصيرا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد ، الاصول ص ٩٦ .

اخرى فيلزم التسلسل الى ما لا نهـــاية . لو كانت حادثة لوجب أن تتعلق بمراد واحد فذلك صفة الارادة الحادثة ومرادات الله لا نهـــاية لها . واذا كانت الارادة الحادثة لا فى محل فان ايجابها لله ليس بأولى من ايجـــابها لغيرها . كما أن حدوث صفة حـــادثة فى ذات الله محال لانه يـــوجب التغير (٨٨) .

وكمـــا يقع التمييز فى اثبـــات الصفات بين العلم والقـــدرة والكلام والارادة من ناحيـــة وبين الحياة والســـمع والبصر من ناحية أخرى ،

---

(٨٨) عند أهل السنة الارادة قديمة ، ويرفض حدوثها بحجتين مشهورتين فى القـــدم والحدوث العـــام للصفات . فكل محدث فى حاجة الى محدث ويلزم التسلسل الى ما لا نهـــاية ، وقيـــام الصفة بنفســـها غير معقول ، والذات فى حاجة الى مخصص ، والقول بأنهـــا لا فى محل مفهوم سلبى ، الطوالع ص ١٧٩ — ١٨١ ، ورفض الاشعرى القـــول بحدوث الارادة لان ذلك هو قول الجهمية فى العلم بأنه عالم بعلم مخلوق ، الابانة ص ٤٤ ، الارادة صفـــة لذاته غير مخلوقة على خـــلاف المعتزلة ، الانصـــاف ص ٢٦ ، ذهب الاشـــاعرة الى انه مريد بارادة قديمة ، الشرح ص ٤٢ ، وذهبت الكـــلابية الى أنه مريد بارادة أزلية . وعند امام الحرمين ، لم يزل مريدا فى أزله ، ورفض حجة المخصص ، النظامية ص ١٧ — ١٨ ، المســـائل ص ٣٦٨ ، النسفية ص ٩٠ ، الشرح ص ١٥٥ — ١٥٦ ، النهاية ص ٢٤٣ — ٢٥٣ ، الاقتصـــاد ص ٥٥ — ٥٨ ، الارشاد ص ٩٤ — ٩٦ ، المحصـــل ص ١٣٣ ، لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخـــرى ويلزم التسلسل الى ما لا نهـــاية . ويصنف الرازى المذاهب كالآتى : الله مريد اما لذاته (ضرار) أو لامر سلبى (النجار) وأما لامر ثبوتى (النجـــار) واما معللا بمعنى قديم (الاشاعرة) ، وأما بمعنى حادث قـــائم بذاته (الكرامية) أو موجودا لا فى محل (الجبائية) أو قائما بذاته غير ذات الله ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدا ، لم يزل كارها للمعـــاصى ولان يعصى ، لم يزل راضيـــا ، لم يزل ساخطـــا ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، وعند الاباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أن أن يكون ولما علم أنه لا يكون الا يكون . ولا تخالف المعتزلة فى التوحيـــد الا فى الارادة ، والمعتزلة الا بشرا ينكرون ذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ — ١٨٩ ، عند بشر بن المعتمر أن الله لم يزل مريدا لذلك كفرته المعتزلة ، الفرق ص ٢٥٦ ، وقد قال الفلاسفة بقـــدم الذات وصفاتهـــا وأفعالها ومن ثم بقدم الارادة والمرادات ، وبالتـــالى بقدم العالم ، وبالتالى يكونون أقرب هذه المرة الى الاشـــاعرة منهم الى المعتزلة ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٩ ، النهـــاية ص ٢٤٨ — ٢٥٣ .

فان تمييزا آخر يقع بين صفـــات المعانى وصفات الافعال بالنسبة للقدم . فاذا كانت صفـــات المعـــانى مثل الصفات الســـبع قديمة فان صفـــات الافعال نظرا لتأثيرها فى العـــالم واتصالها بالحوادث قد تكون حـــادثة أو مخلوقة وذلك مثل العزة والرحمة والامر ، وقد تكون قديمة طبقا لدرجة الصفة بين المعنى والفعل خاصـــة اذا كانت الحجج النقلية بها هذا الاشتباه بين القدم والحـــدوث(٨٩) . ويكون الســـؤال وأى من صفات الفعـــل تكون قديمة وأيها تكون مخلوقة ؟ ما هو مقياس الحـــكم ؟ لماذا تكون العزة قديمـــة ويكون الامر مخلوقا ؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى والعقل ؟ وهل تكفى الحجـــة النقلية وحدها ، وهى ظنية ، فى أن تكون دليلا على موضـــوع قطعى ؟ وهل يمكن احصـــاء صفـــات الافعال مثـــل التخليق والترزيق والانعـــام والاحســان والرحمة والمغفرة والهداية ؟ وما الفرق بين صفـــات الافعال والاسمـــاء ؟ الاسماء المشتقـــة من الصفات قديمة وهى أســـماء الافعـــال مثل الرازق والخـــالق والمعز والمذل وهى على أربعة أنواع. ما يدل على ذاته وهو أزلى ، ما يدل على الذات معزيادة سلب كالقديم والباقى والواحد والغنى وهو أيضا ازلى، مايدل على الوجود صفة زائدة من صفـــات المعنى كالحى والقـــادر والمتكلم والمريد والسميع والبصـــير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبع كالآمر والنـــاهى

---

(٨٩) لا يرى ابن حزم أحيـــانا غضاضة فى اعتبارها مخلوقة مثل العزة « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » أو « فلله العزة جميعا » أو « لله المكر جميعا » أو « قل لله الشفاعة جميعا » . أما الرحمة فقد تكون مخلوقة طبقـــا لقول الرســـول « ان الله خلق مائة رحمة فقسم عباده فى رحمة واحدة فيهـــا يتراحمون ورفع التســـعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بهـــا عباده » . وقد يكون الامر مخلوقا مثل « وكان أمر الله مفعولا » ، والمفعول مخلوق ، أو « والله غالب على أمره » ، والمغلوب مخلوق ، أو « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، وذلك ضد الاشاعرة الذين يثبتون قـــدم كل شىء الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ — ١٥١ . وأحيـــانا أخرى يثبت ابن حزم قدم الصفـــات دون استعمـــال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الـــذات وصفات الفعل . ففى مســـائل السخط والرضـــا والعدل والصـــدق والملك والخلق والجود والارادة والسخـــاء والكرم لم يزل عـــالما بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين . فقدم هذه الصفات راجع الى قدم العلم بالافعـــال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٥ .

والخبير ونظائره فهو أيضا أزلى ، وما يدل على الوجود واضافة الى فعل كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهو مختلف عليها بين القدم والحدوث لانها لا تكون قبل الخلق . والعجيب أنه لم يقل أحد مع قدم الصفات ببقاء الصفات . فقد يكون معنى قدم الصفات بقاءها فى المستقبل وليس فقط قدمها فى الماضى ، وأن القدم يتضمن البقاء ضرورة (٩٠) .

أما حكم الحدوث أو الخلق فانه يعتمد على عديد من الحجج النقلية والعقلية . والحجج النقلية فى حقيقة الامر بالاضافة الى أنها ظنية متشابهة تنقلب الى الضد ولها حجج نقلية مضادة الا أنها نظرا لارتباطها بموضوع الحرية الانسانية وهى يقين فان صحة السمع تقاس على صحة العقل ، ويرد ظن النقل الى يقين العقل (٩١) . ومع ذلك فهناك أدلة نقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها ، وتجعل الذات متفردة بالوعى الخالص الذى لا شبهة فيه ولا شائبة . وتفيد هذه الحجج على أن علم الله ، وهى الصفة النموذجية فى اثبات الحكم

---

(٩٠) حكى الكعبى عن أبى الهذيل أنه قال ان الله لم يزل سميعا بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا رحيما محسنا خالقا رازقا مثيبا معاقبا مواليا معاديا آمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون الملل ج ١ ، ص ٧٩ ، وقال ابن الهيصم ، البارى فى الازل بما سيكون على الوجه الذى سيكون وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته ، فلا ينقلب علمه جهلا ، ومريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة حادثة وقائل لكل ما يحدث بقوله « كن » حتى يحدث وهو الفرق بين الاحداث والمحدث، والخلق والمخلوق ، الملل ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٩١) وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار « آن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن لان صحة السمع تنبنى على هذه المسألة ، كل مسألة تنبنى صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشىء مع نفسه وذلك مما لا يجوز .. ان صحة السمع موقوفة على هذه المسألة لاننا ما لم نعلم القديم عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها » الشرح ص ١٩٣ — ١٩٥ .

أو نفيه ، علم تجريبى بعــدى ، يتحقق فى العــالم ، ويتغير طبقا لقدرات الانســان ، ويقاس عليها ، وهو ما اتضح فى « الناسخ والمنسوخ » فى أصــول الفقه (٩٢) . وقد تحول ذلك الى حجة عقلية لاثبات حــدوث العلم . فمادام يتعلق بالمعــلومات والمعلومات حادث فالعــلم حــادث . وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه ، تنزيه الذات من تشبيه الصفــات . فاذا كان التنزيه حــالة شعورية خالصة لا تعبر عن أى مضمون ثابت فى الشعور أو موضوع فى العــالم الخارجى فان كل علم بهذا العــالم الخــارجى يكون علما بعديا لا قبليا ، ومن ثم يكون عــلم الشعور بهــا علما بعديا كذلك . وبالمثل يمكن القول بأنه كان هنــاك شعور عام وهو صــورة مطلقة للشعور الفردى ، كان ولاشىء معه ، فلما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه ، وبالتالى تكون الصفة أى اسم الفعل تابعــة للاشياء لا سابقة عليها . ولما كانت الاشياء مخلوقة فالصفات تابعة للاشيــاء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلهــا أى حادثة . العلم لايكون الا علمــا بشىء ، والقدرة لا تكون الا قدرة بشىء ، ولابــد من وجــــود الاشياء قبل وجود العلم والقدرة ومن ثم كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الاشياء . اذ كيف يكون العلم قديما والمعلوم حادثا ؟ العلم لا يكون قبليا بل هو علم بعدى خالص . الله عالم بأن العالم قد وجد قبل هــذا وهو فى الازل ان عالما به كان جهلا وان لم يكن عالما كان جهلا وان لم يكن عالما وكان الآن عالما فعلمه حادث (٩٣) . ولكن يصعب الجمع بين العلم

---

(٩٢) وذلك مثل « لا اله الا هو » ، « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصــابرين ونبلو أخباركم » ، « لننظر كيف تعلمون » ، « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفــا » ، الشرح ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ — ١٢٤ ، الانتصار ص ١١٥ — ١١٩ ، لذلك نفت المعتزلــة الصفات الازلية وقالت ليس له علم ولا قــدرة ولا حيــاة ولا سمع ولا بصر ، ولم يكن له فى الازل اسم ولا صفة ، الفرق ص ١١٤ ، قالت بحدوث الصفــات ، الفرق ص٣٣٤ ، ونفى الحسين بن محمد ،النجــــار العلم والقدرة والحياة وســائر الصفات الازلية ص ٢٠٨ .

(٩٣) هذه حجــة جهم بن صفوان . يجوز أن يكون الله عالما بالاشياء كلهــا قبل وجودها ولكن بعلم محدث بهــا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ويظهر الاضطراب فى مقــالة جهم فى اثبــات علم الله بالاشــياء قبل كونها بعلم

السابق على كون الاشياء والعلم الحادث بعدها ، أو اثبات العلم الحادث مع نفى المحل مما يدل على بحث الشعور عن علم استنباطى استقرائى ، قبلى بعدى ، وهو علم الوحى أو مبغى الانسان . انما تكمن اهمية العلم الحادث فى كشفه عن طبيعة العلم البعدى التجريبى ، وتقدمه وتجدده باستمرار دون ما وقوف أو ثبات مما يوقع فى القطعية والتحجر . فتجدد العلم هو أحد معانى تقدم العلم . كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تال فى وجوده على الموضوع ، وهو العلم الاستقرائى الذى يبدأ من الاشياء الى العقل ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن العالم الى الذهن من خلال الحس ، وهو الجدل الصاعد فى المعرفة . والعلم بالاتصال أكثر دراية من العلم بالانفصال . التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد ، ويصبح النور حينئذ لغة العلم ووسيلته فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع

=

محدث بها . علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غير الله ، والقرآن مخلوق غير الله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ، ص ٣١٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ ، الانتصار ص ١٢٦ ، اثبت جهم علوم حادثة للبارى لا فى محل ، لا يجوز أن يعلم الشىء قبل خلقه ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٣٠ ، علوم الرب حادثة . واذ تتجدد المعلومات يحدث البارى علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها . ومعظم ردود الاشاعرة صورية منطقية وليست مصلحية انسانية اجتماعية ، الارشاد ص ٩٦ — ٩٩ ، النهاية ص ٢١٥ — ٢٢١ ، وتوصف مواقف جهم بأنها خيالات وتمويهات أى أنها ردود خطابية انفعالية ، الغاية ص ٨٠ — ٨٤ ، وكذلك ردود الاشعرى عليه . ويشارك المعتزلة وجهم هشام بن عمر الفوطى أحد شيوخ المعتزلة فى قوله : ان الله لا يعلم الاشياء قبل كونها أى ان الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندى وتصحيح الخياط لها) . الانتصار ص ٩٠ ، الملل جـ ١ ، ص ٤٣ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ، ويشاركهم أيضا بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة . فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ، وعند البعض الآخر ان الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم . الله لم يزل لا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، الفرق ص ٣٣٥ .

المتصل منه الذاهب الى الارض كما يحدث أحيانا فى أفلام الابطال وفى التعبير عن معرفة الجن والشياطين . يعلم المعبود بالاتصال بالاشياء بالشعاع النافذ . والشعاع كالنور مماس وغير مماس ، ابتعادا عن التجسيم الفاقع (٩٤) . وقد يتحول حدوث الصفات وخلقها فى التجسيم الى حدوث الذات وخلقها أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات . أما القول بأن الله هو الذى خلق الصفات لنفسه بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص (٩٥) .

---

(٩٤) عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب فى عمق الارض ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك . وقال ان بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٣ ، الفرق ص ٦٦ — ٦٧ ، ص ٢٢٧ ، وقال آخرون ان الله يعلم الاشياء على المماسة وقد يعلم ما لا يماسه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٨ ، وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث ، الشرح ص ١٨٣ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٨ ، جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، الله يعلم بعد أن لم يكن عالما ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، الفرق ص ٦٧ .

(٩٥) يرى زرارة بن أعين الرافضى أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه ، الفرق ص ٣٣٥ ، وقال ان لله فى كل مقدور قدرة حادثة لم يكن حدوثها قادرا على مقدورها ، الاصول ص ٩٣ ، وأن حياته حادثة ، وانه لم يكن حيا حتى أحدث لنفسه حياة ، الاصول ص ١٠٥ ، وانه لا يسمع الشىء حتى يخلق لنفسه سمعا له ، الاصول ص ٩٦ ، وأن علمه حادث وأنه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها ، الاصول ص ٩٩ ، الفرق ص ٢٣ ، وزاد على هشام بن الحكم فى حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالما ولا قادرا ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ولا مريدا ولا متكلما ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٦ . أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقرامطة القول بأن الله لم يزل عالما بالاشياء قبل كونها . علم الله محدث وانه كان غير عالم فعلم . علمه حادث لا يوصف بأنه شىء أو حى أو عالم او مريد لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشىء موجود ، حى ، عالم ، مريد . الانتصار ص ١٢٦ ، أنكرت الروافض أن يكون البارى لم يزل عالما قادرا . الصفات محدثة والعالم محدث ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٨ ، جـ ٢ ، ص ١٦٠ ، الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون . كان غير عالم ثم علم ، الانتصار ص ٨ ، قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) ، الانتصار ص ١٠٣ .

ويثبت حدوث القدرة والحيـاة بالتبعية مع العلم كمـا يثبت حـدوث السمع والبصر أيضا بالتبعية مع العلم . ولكن يثبت حدوث الكلام والارادة، كل على حدة خاصـة الارادة ، نظرا لان الكلام سيأتى موضوعه فى خلق القرآن . ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظرا لان به اخبارا عما مضى(٩٦) . ويتحدث عن أشـياء واشخاص لم تخلق بعد . وبه أمر ونهى من غير مأمور ومنهى حتى صـار آمرا ناهيا بعد ان لم يكن . فالكلام اذن حادث حتى يمكن الحفـاظ على الذات من أن تكون محلا للحوادث ومشجبا تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الانسـانية . الكلام اذن هو كلامنـا المسموع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله الا أنه من عنده ، مرسـل الينا منه . وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حمـاية الذات من كل تشبيه ، حرصـا على التنزيه ، أى رفض كل شبهة تشابه بين صفـات التنزيه وصفـات التشبيه . ولـما كانت الصفـات واحدة ، وضعت على حساب التشبيه وأصبحت حادثة ثم نفيت حرصـا على التنزيه (٩٧) . وقد يتعدى حدوث الصفات الى حدوث الذات ، فيصبح الله محلا للحوادث ليس فقط فى صفـاته بل فى ذاته .

أما الدافع على اثبات خلق الارادة فهو الدفاع عن الحرية الانسانية.

---

(٩٦) مثلا « انا أرسلنا نوحا الى قومه » ولم يكن قد خلق نوحا بعد . أو « اخلع نعليك » ولم يكن قد خلق موسى من بعد ، وقد نفت المعتزلة جميع الصفـات الازلية وقالت بأن كلام الله حادث ، الاصـول ص ٩٠ ، وانكر معر بن عباد صفات الله الازليـة كسائر المعتزلة . ليس الكـلام صفة أزلية أو فعله لانه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٩٧) هذا هو موقف المشبهة بوجه عام والقول بقيـام الحوادث بـذات البارى ، فالاولى حدوث الصفـات خاصة القدرة والارادة ، الملل ج ٢ ، ص ١٤ — ١٧ ، مقـالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، عند الكرامية حدث بارادة حادثة حدثت فى ذاته فهو محل للحوادث ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، ص ٧٤ — ٧٥ ، ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبهة. فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محـلا للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، لذلك يجعل الغزالى ذلك داخلا فى أوصـاف الذات ردا على من قال بحدوث العلم والارادة فى بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث ، الاقتصاد ص ٤٣ — ٤٤ .

فلو كانت ارادة الله قديمة لتعلقت بجميع المرادات قبل خلقها وبالتالى ينتفى خلق الانســان لافعاله ولاختياره الحر . لو كانت الارادة قديمة لكان المراد معها فكيف يتأخر المراد عن الارادة ؟ لابد من حــدوث ارادة فى غير محل او حدوثهــا فى ذاته وكلاهما محال . أما فعل « كن » فانه مجرد صوت حادث لا يعبر عن أى ارادة قديمة . خطورة اثبات قدم الارادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الافعــال وحرية الارادة . حتى لو قيل بقدم العلم والكلام فانه لا يمكن القول الا بحدوث القدرة والارادة نظرا لتعلقهما بأفعــال الانســان . لو كانت الارادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصــاص ولادى ذلك الى اجتمــاع الضدين والى هدم حــرية الافعال والاختيــار الانسانى الحر لان الارادة الالهية تظل قديمة أقــوى من ارادة الانسان الحادثة الكسبية . كمــا أن الارادة القديمة هى المسيطرة على الارادة الحــادثة وبالتــالى تسيطر الالهية على فعــل الانســان وكسبه (٩٨) . لو كانت الارادة أزلية لكان الخير والشر مرادين فيكــون

---

(٩٨) قالت المعتزلة بالارادة الحــادثة ونفى الارادة القديمة . وعنــد أهل السنة أن هذا تشبيه لارادة الله بارادة الخــالق انه يريد مــراده بارادة حادثة من جنس ارادتنــا . تحدث ارادته لا فى محل وارادتنا فى محل ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، لذلك كفرت المعتزلة بشرا الذى قال بقدمها . قالت المعتزلة بارادة حادثة ، والبــارى مريد لافعاله قاصد الى خلقهــا . ما كان منهــا خيرا وما كان منها شرا لئلا يكون ، وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجباولا محظورا وهى المباحات فالرب لا يريدها ولا يكرهها . ويجــوز تقديم ارادته وكراهته على أفعــال العبــاد بأوقــات ولزمان . قال القدماء منهم الارادة الحــادثة توجب المراد وخصصــوا الايجاب بالقصــد الى انشــاء الفعل لنفسه . أما العزم فى حقنا وارادة فعل الغير فانهــا لا توجب ولم يريدوا بالايجــاب ايجاب العلة والمعلول ولا ايجــاب التولد . والارادة لا تولد فان القدرة توجب المقدور بواسطة السبب . فلو كانت الارادة بالسبب استند المراد الى سببين ولــزم حصول قادرين ، النهــاية ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . وشاركت الكرامية المعتزلة فى القول بحدوث الارادة ولكنهــا قالت انهــا حدثت فى ذاته فهى محل للحوادث مع أن الغــاية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، ص ٧٤ — ٧٥ وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية فى القول بارادة حادثة قائمــة بذاتها استعدادا للفيض ، عند الكرامية ارادة الله حادثة فى ذاته ، الاصــول ص ١٠٣ ، مريد بارادة حادثة فى ذاته ، الغاية

=

المريد موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم وذلك لان مريد الخير خير ومريد الشر شر . ان أقصى ما يمكن عمله هو تصور الارادة لا في محل . وجعلها صفة فعل اذا كانت القدرة صفة ذات (٩٩) . وقد تجمع الصفات الثلاث ، العلم والقدرة والارادة في حجة

= ص ٥٢ ، يقدر بقدرته الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش . وأقواله وارادته للمسموعات والمرئيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته ، الاصول ص ٩٣ — ٩٤ ، حدوث القول والارادة والادراك ، الفرق ص ٧ ، وهي تشبه ارادة الله بارادة عباده وانهـا من جنس ارادتنا وانها حادثة كما تحدث ارادتنا فينا ، لذلك فهو محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، وتشارك بعض المجسمة في نفي الصفات . فالباري قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ولا مريدا ثم أراد وارادته حركته . اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبو شمر ينفي الصفات الازلية . فقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفا من الوقوع في التشبيه . كما يرفض ابن حزم قدم الارادة أو انها من صفات الذات حرصا على الحرية الانسانية . ويرجع القول بقدم الارادة الى عدة أخطاء . منها أن الله لم ينص على أن له ارادة أو أنه مريد ، ولا يجوز الاشتقاق في الاسماء والصفات . ولو كانت الارادة لم تزل لكان المراد لم يزل بدليل « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، فالارادة لا تعني القدم . وكيف تكون الارادة قديمة ، وهي خالقة ، والخلق مرادها وهو حادث ؟ الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ — ١٥٧ .

(٩٩) وعند معتزلة البصرة ، الله مريد بارادة حادثة لا في محل ، النهاية ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، الاصول ص ٩٠ ، ص ١٠٣ ، المعالم ص ٥٠ — ٥١ ، وعند عامة المعتزلة ، العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة لا في محل فاقتضت حدوث العالم ، الاقتصاد ص ٥٥ — ٥٧ ، وعندهم أن المعاصي والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ، الاقتصاد ص ٥٨ ، الارشاد ص ٧١ ، الغاية ص ٥٢ ، الشرح ص ٤٤٠ ، عند المعتزلة البصرة ، الباري مريد بارادة حادثة لا في محل ، ولا تتعلق ارادة واحدة بمرادين ، الارشاد ص ٦٤ ، ص ٦٨ — ٧١ ، وعند عموم المعتزلة الارادة قائمة بذاتها لا في محل ، الارادة لا محل لها ، القلب ليس محلا للارادة ، فالقلب جسم ولا ارادة تحل في جسم ، الشرح =

واحدة . فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق الا بالممكن ، والارادة لا تتعلق الا بالمتجدد من الممكنات . فالعلم هو الاعم والقدرة اقل عموما ، والارادة خاصة . ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث العالم بل بالقدرة على الشرور والمعاصى والكفر أى أنها مرتبطة بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية . ويمكن تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الافعال . ويكفى نفى قدم الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدوث حينئذ أقرب الى الصيرورة منه الى الخلق فى اللحظة (١٠٠) . ولكن الحجة الحاسمة فى نفى قدم الصفات

= ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، واثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها يكون البارى مريدا بها وهو أول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضا بصرية المعتزلة ، الاصول ص ١٠٣ وكذلك الجبائية والبهشيمة ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٤ ، الملل جـ ١ ، ص ٧٥ ، ص ١١٥ — ١١٦ ، فالارادة اما أن تكون حالة فى ذات القديم أو فى غيره أو لا فى محل ، لا يجوز أن تكون فى ذاته والا كان محلا للحوادث ، ولا يجوز فى غيره حيا أو جمادا فلم يبق الا أن تكون لا فى محل ، الشرح ص ٤١٧ — ٤٥٢ . وعند المعتزلة أيضا مريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتمر فزعم أن الله لم يزل مريدا لطاعته دون معصية . وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريدا أو لم يزل غير مريد لان مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وعند بشر المريسى ، الارادة ضربان ، صفة ذات وهى الارادة على كل شيء ، وصفة فعل وهى الامر بالطاعة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨ ، وحكى الكعبى عن بشر أن ارادةالله فعل من أفعاله وهى على وجهين ، صفة ذات وصفة فعل ، الاولى قديمة والثانية حادثة ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ، وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسامع ، الاولى قديمة والثانية حادثة .

(١٠٠) عند الجبائى أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق وكذلك لم يزل غير صادق ولا كاذب . بعض الصفات يقع فيها الايهام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، كان سميعا فى الازل ولم يكن سامعا الا عند وجود المسموع . لم يزل سميعا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد لم يكن فى الازل سامعا ثم أصبح سامعا ، لم يكن بصيرا أو مبصرا وانما صار سامعا ومبصرا بعد وجود المسموع والمرئى ، الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند معتزلة بغداد والبصرة ان الله لم يزل غير خالق ولا رازق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ . وقال صنف من =

كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر ، ذات قديم وصفات قديمة . فالقول بقدم الصفات يستتبع القول بقدم الكائنات ، وهذا مستحيل لان الكائنات مخلوقة (١٠١) . يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات فى القدم ، فالذات تنفرد بالقدم فى حين تقع المماثلة بالصفة ، والاشتراك فى صفة يوجب الاشتراك فى سائر الصفات . يستحيل القول بقدم الصفات لان اثبات القدم ثم قدم العلم اثبات لالهين وهو وقوع صريح فى الشرك (١٠٢) . ان القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوحدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة فى النفس والعقل والزمان والمكان والروح (١٠٣) . فلو قدر قديمين لامتنعا نظرا لدلالة التمانع . فاثبات حدوث الصفات يرجع الى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين ، وهى دلالة مبنية على أن القديم قديم بنفسه ، وأن الاشتراك فى صفة يوجب

=

الجهمية انه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام و متكلم .تقول ان الله قوى ولا شديد ولا حى ولا ميت ولا يغضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر ، ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٨ .

(١٠١) عند أبى الهذيل وعباد بن سليمان لا يمكن القول بأن الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا مبصرا لان ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر وهذا وقوع فى الشرك وقول بقدم العالم ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(١٠٢) يحاول الباقلانى تفنيد هذا الاعتراض فى « التمهيد » ص ١٥٢ — ١٦٠ .

(١٠٣) الغاية ص ٧٧ — ٨٠ ، الشرح ص ٢٧٨ — ٢٨٤ ، عند اسحق بن عياش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين . وعند القاضى نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وان لم نعلم تغاير مقدورهما . المقدور الواحد بين القادرين محال . تنفى المعتزلة الصفات القديمة لانها لو شاركته فى القدم لشاركته فى الالهية ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من اثبات الوحدانية كوصف سادس للذات الى دليل لنفى قدم الصفات ، أنظر الفصل الخامس ، الوعى الخالص ، ثامنا الوحدانية ، ٣ — دليل التمانع .

التماثل ، وأن من حق كل قادرين وقوع التمانع بينهما ، وأن من حق القادر على شيء أن يحصل اذا توفرت الدواعى ، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعا ويكون متناهى المقدور ، وأن متناهى المقدور يكون قادرا بقدرة ، وأن القادر بقدرة لابد أن يكون جسما ، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما !

والحقيقة أن القدم والحدوث نزوعان للذات وقصدان لها . قد يكون الدافع على القول بقدم الصفات أن القدم طبقا للشعور الانسانى أكبر قيمة من الحدوث ، فالقديم أكثر كمالا وشرفا من الحادث ، والسابق أعظم رتبة من اللاحق ، والاول أسبق درجة من الثانى . وفى التجارب الانسانية هناك الخمر العتيق ، والجبن القديم ، والحب السابق على رؤية الحبيب ، والعهد القديم . فالقول بقدم الصفات ليس حكما عقليا على موضوع فى الخارج بل يعبر عن عاطفة انسانية خالصة قائمة على التنزيه . والتنزيه أساسا يعنى وضع الشعور على مستوى الشرف واصدار أحكام بالنسبة الى سلم القيم . اما الحدوث او الخلق فانه يعبر أيضا عن مطلب انسانى . فالجديد أفضل من القديم ، والحاضر أكثر حضورا من الماضى ، والخلق أفضل من التبعية ، والابداع أفضل من التقليد . اذا كان القديم قصدا نحو الله فان الجديد قصداً نحو الانسان . والشعور توتر بين القصدين . آثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد ، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده فى الزمان وجذوره فى التاريخ والجديد خير وسيلة لاثبات المعارضة بدلا من الرتابة والخمول والتسليم للامر الواقع (١٠٤) .

٦ — **هل الصفة تحول وصيرورة ؟** : لا ريب أن التعارض فى أحكام الصفات كلها أفعال وردود أفعال ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين . فهى مواقف تاريخية أكثر منها تعبيرا عن موضوعات مستقلة على الاقل من حيث التحقق فى التاريخ وليس من حيث البنية التى تظهر

---

(١٠٤) أنظر الفصل الخامس ، الوعى الخالص ، رابعا القديم . ٢ — معنى القديم .

أيضا من خــلال التاريخ كمـــا يظهر التاريخ من خلالها . يمثل المعتزلة الفلاسفة طرفا فى مقابل أهل الســنة والاشاعرة ، الصفات عين الذات فى مقابل الصفات زائدة على الذات ، نفى الصفات فى مقابل اثباتهـــا . وخلق الصفات فى مقابل منعهـــا . أما الحـــل الوسط فانه فى الغـــالب يكون أقرب الى الطرف الاول أو الثانى ، كل طرف يشد الحل الاوسط تجاهه تأييدا له دون اقتراب من الطرف الآخر (١٠٥) .

وهناك عدة حلول متوسطة تحـــاول الجمـــع بين نفى الصفــــات واثباتها ، بين خلقها وقدمها لان الاختيار الحاسم لاحد الحلين ليس بأفضل من اختيـــار الحل الآخر . وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الحلين وتقديم نوعين من الصفـــات وبين الغـــاء المشكلة بتاتا والتوقف عـــن الحكم . وهى ليست كلهـــا على مســـتوى واحد من الاهمية ولكنهـــا تكشف عن أن الصفة قد تكون أقرب الى التحول والصيرورة منها الى الثبـــات . وقد تتشـــابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفـــرق فى أكثر من حل واحد . ولكن يجمعهـــا جميعا الرغبة فى تجاوز المفـــارقة التقليدية الى نوع من الصيرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد الانسانى والبعد الالهى متداخلين متفاعلين بدلا من القسمة العقلية والجدل المنطقى .

(أ) صفة الذات وصفة الفعل . ترمى هذه التفرقة الى الجمع بين قدم الصفـــات وحدوثهـــا . صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف

---

(١٠٥) يقول الغزالى فى ذلك « الاحتمالات فيه ثلاثة ، طرفان وواسطة ، والاقتصـــاد أقرب الى السداد . أما الطرفان فأحدهما التفريط وهـــو الاقتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعـــانى وتنوب عنها كمـــا قالت الفلاســـفة . أما الثانى طرف الافراط وهو اثبـــات صفة لا نهـــاية لآحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقـــات هـــذه الصفـــات . وهذا سر فلا يصـــل اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية . والرأى الثالث هو القصـــد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافهـــا درجات فى التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيهما .. ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما ، وانمـــا يكون الاختلاف فيهمـــا من جهة تغـــاير النطق .. كل اختلاف راجع الى تباين الـــذوات بأنفسهما . الاقتصاد ص ٧١ — ٧٢ .

الفعل . الاولى تصف البـــارى فى ذاته والثانية تصفه فى افعاله (١٠٦) . ولما كان للذات الاولوية على الفعل فان لصفة الذات الاولوية على صفـــة الفعل لان صلة الذات بذاتها ســـابقة على صلة الذات بأفعالها . الاولى تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخارجها . الاولى تشير الى الشىء لذاته والثانية تشـــير الى الشىء لغيره . الاولى صفات ذاتية موجـــودة قبل وجود موضوعاتها ، والثـــانية فعلية توجد بوجود موضـــوعاتها . فالبارى سميع بصـــير فى ذاته حتى لو لم يوجد ما يسمـــع وما يبصر . مقيـــاس التقسيم هنـــا هو التفرقة بين الذات والموضـــوع . وتمتد هذه التفرقة الى الاســـماء فتصبح أيضـــا اسماء ذات وأســـماء فعل لما كانت معظم صفـــات الافعال أســـماء (١٠٧) . وبالرغم من اثبات التفرقة بين

---

(١٠٦) عند أكثر المعتزلة والخـــوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحـــابه أن الله لم يزل سميعا بصيرا أو سامعا ،بصرا لان السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضى وجود الموضوع. فهـــو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعا ومعه علم بمسموع ، مقـــالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وهى فى حقيقة الامر تفرقة الجبائى ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٥ ، اذ يفرق بين الســـميع والســـامع والبصير والمبصر فيقول : كان فى الازل سميعا بصيرا ولم يكن فى الازل ســـامعا ولا مبصرا ، الفرق ص ٣٣٥ ، وعند بعض الـــراوفض (السكاكية) العلم صفة ذات ، فالله عالم فى نفســـه ولكن لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشىء ، مقـــالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، ويشـــارك أهل الســـنة أحيانا فى هذه القسمة فيجعلون صفـــات الذات لم تزل ولا يزال الله موصـــوفا بهـــا ، وصفات أفعاله سبقهـــا وكان موجودا فى الازل قبلهـــا ، الانصاف ص ٢٦ ، اعلم أن أسماء الصفات على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل . أما صفات الذات كالحيـــاة والقدرة والســـمع والبصر والعلم والكلام والمشيئة ، وأما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والافضال والانعـــام والاحســـان والرحمة والمغفرة ، البحر ص ١٥ ، وعى طريق هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنـــزيه والتشبيه فالنزول الى السماء الدنيـــا صفة فعل لا صفة ذات ، وهى أفعال محدثة مثل المجىء والاتيـــان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(١٠٧) أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقســـام (الاول والثانى فى الحقيقة قسم واحد) أ — قسم يدل على ذاته كالواحد ، الغنى ، الاول ،

الصفات الذاتيـــة والصفـــات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب الى القدم امعـــانا فى اثبـــات الصفات . فالصفات الذاتية هى الصفـــات السبع ، والفعلية هى الافعـــال . وعديد من صفات الافعال هو تحويل الاســـماء الى أســـماء فعل . فاذا كانت صفات الافعال ضمن العلم فهى قديمة واذا كانت ضمن الافعـــال فهى محدثة (١٠٨) . وقد تكون التفرقة بين الثلاثى والرباعى احد الحلول المتوسطة ، فاذا كان لا خلاف على الثلاثى ، العلم والقدرة والحيـــاة فى قدمها حيث يســـهل فيها التنزيه ، فان الخلاف ينشأ حول الرباعى ، الســـمع والبصر والكلام والارادة حيث يعظم فيهـــا التشبيه (١٠٩) . قد يكون مقيـــاس التقسيم اذن هو تفاوت درجـــات التنزيه . فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه فى حين أن صفـــات الفعل توحى بالتشبيـــه لانها أقرب الى العالم وتتعامل مـــع الموجودات . وقد يعبر هذا المقياس عن صفتى الاطـــلاق والتقييد ، فصفات الذات مطلقة فى حين أن صفات الفعل مقيدة . ولا يعنى التقييد هنا التعيين والتحدد والنسبية بل يعنى أنهـــا صفات لهـــا محل وتبدو فى فعل(١١٠) .

=

الآخر ، الجليل ، الجميل ، وســـائر ما استحق من الصفات . ب ـــ صفاته الازلية القـــائمة بذاته ، وكلا القسمين من الاوصاف الازلية . ج ـــ أسماء مشتقة من افعـــاله مثل : خالق ، رازق ، عادل . وكل اسم اشـــتق من فعله لم يكن موصـــوفا به من قبل وجود افعـــاله . ومن الاســـماء ما يحتمل المعنيين ، أحدهمـــا أزلى والآخر فعل مثل الحكيم فهو اســـم يشـــير الى العلم والى الفعل معا . الفرق ص ٣٣٨ .

(١٠٨) « لم يزل ولا يزال باســـمائه وصفاته الذاتية والفعلية . أمـــا الذاتية فالحيـــاة والقدرة والعلم والكلام والســـمع والبصر والارادة . وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشـــاء والابداع والصنع وغـــير ذلك من صفات الفعل . الفقه ص ٨٤ .

(١٠٩) ذهبت المعتزلة الى أن البـــارى حى عالم قادر لذاته لا بعـــلم ولا قدرة وحياة . واختلفوا فى كونه سميعـــا بصيرا متكلما مريدا على طرق مختلفة ، النهـــاية ص ١٨٠ ، لم يكن الجبائى يقول لم يزل عالما قادرا بل لم يزل سميعا ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ ، ص ١٦٣ .

(١١٠) عند عباد بن سليمان لا يقال : الله لطيف بل لطيف بعبـــاده ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ ، وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه

=

وقد يكون المقياس هو القسمة الى جوهر وعرض ، وهى قسمة عقلية تعبر عن تكوين الذهن البشرى . فصفات الانسان صفات جوهرية فى حين أن صفات الفعل صفات عرضية . وقد يكون المقياس هو التفرقة الانسانية بين الفعل والانفعال وذلك لان جميع صفات الذات صفات عقلية خالصة كالعلم فى حين أن صفات الفعل يغلب عليها الانفعال مثل الولاية والكرم (١١١) . وقد يكون المقياس هو سلم الاهمية فى تصنيف الصفات . فالصفات الاكثر أهمية تكون صفات ذات ، والاقل أهمية تكون صفات فعل . ولا يوجد حكم موضوعى على الاهمية بل يتوقف الحكم على الاحساسات الذاتية الخالصة . فعند البعض الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل ، وعند البعض الآخر نظرا لاهميتها من صفات الذات والفعل معا . والولاية والعداوة عند البعض نظرا لاهميتها من صفات

=

عالم وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حى ولاسمع بمعنى أنه سميع لان الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع والارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وعند أبى الهذيل يجوز تقسيم كلام الله الى ما يحتاج الى محل أى فى جسم من الاجسام ويكون كل كلامه أعراضا والى ما لا يحتاج الى محل مثل كن فهو حادث لا فى محل ، الفرق ص ١٢٧ ، وعند المعتزلة البصرية الارادة أيضا مفتقرة الى محل مثل ارادتنا ، الفرق ص ١٢٧ ، الاصول ص ٩١ .

(١١١) يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفى الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل أما الاسكافى فيعتبرها من صفات النفس والفعل معا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٢ — ١٧٣ ، كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، ويعتبر المعتزلة الاعباد الرحمن والرحيم من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ص ١٧٣ ، وعند الجبائى السميع والبصير والعالم من صفات الذات . أما السميع فبمعنى يجيب الدعاء فهى من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، ص ١٨٧ ، وعند البعض الآخر الحياة والسمع والبصر من صفات الذات ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، وعند الشنيبانية (من الثعالبة العجاردة الخوارج) والخازمية (من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ — ١٦٨ ، واختلف الناس فى الامر والرحمة والمغفرة ، فقال قوم هى صفات ذات لم تزل ، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته . وأما الرحمة والامر فمخلوقتان ، الفصل ج ٢ ، ص ١٥٠ .

الذات وليست من صفات الفعل فحسب . والحياة والسمع والبصر نظرا لانها صفات أولية هى عند البعض صفات ذات فى حين أن الرحمة والاحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل . وقد يتحول الامر كله الى اعتبار الله مخلوقا من البشر ومعبودا منهم بعباداتهم له . فالصفة مخلوقة ، والانسان يخلعها على الله . فصفات الفعل هى صفات تفعيل أى تخليق . فصفات الفعل نظرا لفاعليتها فى العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفى نفس الوقت تكون خالقة لافعال العبادة وأفعال العبادة تكون خالقة للذات (١١٢) .

(ب) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة . وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه . فالصفة غير المشتركة هى الصفة الخالصة التى لا تحتمل أى اشتراك مع آخر فى حين أن الصفة المشتركة هى التى يمكن اطلاقها على البارى وغيره . الاولى صفة عقلية خالصة لا أثر فيها للحس ، والثانية تشبيه حسى له مضمون مادى (١١٣) .

(ج) اثبات الصفة لحظة وجود المفعول . هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف . فقد أعطى حكم القدم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد . والقبل هو القدم والبعد هو الحدوث . ويعطى هذا الحل الوسط « المع » . توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال فى قدم الصفات ولا تالية له كما هو الحال فى حدوث

---

(١١٢) عند ابن كرام الله لم يزل خالقا رازقا على الاطلاق . لا بالاضافة الى المخلوقين والمرزوقين . ولا تذكر الاضافة الا عند وجود الخالقين والمرزوقين . ولم يزل معبودا ، ولم يكن فى الازل معبود العابدين انما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له ، الفرق ص ٢١٩ . فافعال الذات الانسانية هى المخالفة لصفات الذات الالهية .

(١١٣) هذه تفرقة جهم بن صفوان . فقد امتنع جهم عن وصف البارى بأنه شىء أو حى أو عالم أو مريد لانه لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشىء موجود ، وحى وعالم ومريد ، ويوصف بأنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، وحى ، مميت ، الفرق ص ٢١١ — ٢١٢ .

الصفات (١١٤) .

(د) اثبات الصفة لحظة وجود الفعل . قد يوصف خلق الصفات على أنه فعل للارادة . فالله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير بالارادة ، اذا أراد الشيء علمه والارادة حركة . اذا تحرك علم ، ولا يعلم ما لا يكون حينئذ يكون العلم تابعـا للارادة . الله يعلم تعنى أن الله يفعل . الله يعلم فى اللحظة التى يريد فيها . وهنـا تعطى الاولوية للفعل على الكلمة ، وللعقل العملى على العقل النظرى ، وللارادة على الذهن (١١٥) .

---

(١١٤) هذا هو رأى الحسين بن مسلم الصالحى (وأحيانا الخياط) . فالله لم يزل عالما بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات فى أوقاتها . ولم يزل يعلم موجودا فى وقت كذا .. ولا يثبت المعلومات قبل كونها . وعنده أن القدرة على الشيء فى وقته وقبل وقته ومعه ولكنه لا يثبت مقـدورا موجودا الا فى حال كونه . فالله لم يزل عالما بالاشياء فى أوقاتها ، ولم يزل عالما أنهـا ستكون فى أوقاتها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، ويعزى هذا الرأى أيضـا الى جهم بقوله ان الله يعلم الشيء فى حالة حـدوثه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٩ .

(١١٥) يرى فريق من الروافض أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الارادة . اذا أراد الشيء علمه ، والارادة حركة ، فاذا تحرك علم ، ويعلم ما لا يكون ، فالله لا يعلم الشيء حتى يحـدث له ارادة ؛ فاذا أحدث له الارادة لان يكون عالما بأن يكون ، معنى يعلم هـو معنى يفعل ، مقـالات ج ٢ ، ص ١٦١ ، وعند شيطان الطـاق الله عالم فى نفسه ويعلم الاشياء اذا قدرها وأرادهـا . فالشيء لا يكون شيئا حتى يقدره ويثبته بالتقـدير . الله يعلم الاشياء اذا قدرها وأرادها . وقبـل ذلك محال أن يعلمهـا لا لانه ليس بعـالم ولكن لان الشيء لا يكون شيئا حتى يقدره ، والتقـدير هى الارادة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ، الفرق ص ٧١ ، الله لا يعلمشـيئا حتى يؤثر أثره ويقدره . اذ أراد الشيء فقد علمه والارادة حركة ، لا يعلم حتى يحدث الارادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، وعند المجسـمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سـميع ولا بصـير ولا مريد ثم أراد وارادته حركة . فاذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وقدرته وعلمه وسمعه وبصره معـان وليست غيره ، وليست بشيء لان الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره ، وبالتالى يكون أقرب الى اثبـات الصفـات) ، وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفا بأسمائه

=

(هـ) نفى واثبات ، حدوث وقدم . يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيـان لوجه الجمع . فتنتفى الصفات وتثبت فى آن واحد ، وتكون حادثة وقديمة فى نفس الوقت ، احسـاسا بعـدم القبول العقلى والرياضى النفسى عن الحلين المتعارضين (١١٦) .

(و) لا نفى ولا اثبات ، لا قدم ولا حدوث . اذا كانت الحـاول السـابقة تحاول أن تعطى حلا ثالثا يجمع بين الحلين المتعارضين تجنبـا للوقوع فى اختيـار حاسم بين شيئين متقابلين « اما واما » أو الجمع غير المعقول بينهمـا كما هو الحـال فى الحل السابق ، فان الحل هذه المرة هو الغـاء الطرفين معـا والرجوع الى الشىء نفسـه الذى لا يمكن رده الى ما هو أقل منه ، وتفضيل الرجـوع الى الكل دون الجزء والى الموضوع دون القسـمة العقلية . فرفض نفى الصفات واثبـاتها ورفض حـدوث الصفات وقدمها ليس مجرد حـكم سلبى بل هو حكم ايجابى بأن كلا من الحلين المعروضين أقل من أن يفى بالغرض وهو توضيح الشىء والاستقرار الذهنى بالنسـبة له (١١٧) .

= المشـتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحـالة وجـود الافعـال فى الازل . لم يزل خالقا رازقا منعمـا من غير وجود خلق ورزق ونعمة . ولم يزل خالقا بخالقية فيه ورازقا برازقية . والخالقية هي القدرة على الخلق ، والرازقية هى القدرة على الرزق .. الخ . والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة . لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول . فالله لم يزل متكلما قائلا ، لم يزل متكلمـا بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول . والقائلية هى القدرة على القول ، والقول حروف حادثة فيه ، فالقول حادث والكلام قديم ، الفرق ص ٢١٩ ، الله يعلم معناه الله يفعل ، لم يزل يعلم بنفسه ولم يزل يفعل لكن الفعل غير قديم .

(١١٦) تعزى هذه المقالة الى جهم أيضـا حين يجوز أن يكون الله عالما بالاشـياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بهـا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ .

(١١٧) عند هشـام بن الحكم لا يجوز أن يقال محدث أو قديم لان الصفة لا توصف ، مقـالات ج ١ ، ص ١٦٨ ، وعنه أيضا أن القديم اما عـالم =

(ز) التوقف عن الحكم والغاء المشكلة . والتوقف عن الحكم هو أساسا رفض الدخول فى التيه العقلى لان العقل لن يصل الى حل مرض لا اقلالا من شأن العقل ولكن وحيا بطبيعة الذهن البشرى (١١٨) .

= لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية ، وكلاهما خطأ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١١٦ ، وعند البعض الآخر أن الصفات لا قديمة ولا حادثة ولكن الله قديم بصفاته ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . ويقول هشام بن عمرو الفوطى لا أقول لم يزل عالما بالاشياء لئلا أثبتها مع الله ، ولا أقول لم يزل عالما بأن ستكون الاشياء لانه لا يمكن الاشارة الا الى موجود . ولا يمكن تسميته ما لم يخلقه ولم يكن شيئا بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئا وهو معدوم . وله أيضا أن الله لم يزل عالما بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث . أنظر دفاع الخياط عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندى ، الانتصار ص ٦٠ ، وعنده أن الله لم يزل عالما بنفسه لابعلم سواء قديم كما قال أصحاب الصفات ولا بعلم محدث كما قال هشام بن الحكم واصحابه من مشبهة الرافضة ، الانتصار ص ٦٠ ، كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلانسى من وصفها بالقدم مع اتفاقهم أنها كلية أزلية تحرجا من استعمال الفاظ غير شرعية أو اصطلاحية ، الاصول ص ٩٠ ، وعند هشام بن الحكم ، لم يزل عالما بنفسه ويعلم الاشياء بعد وكنها بعلم لا يقال فيه محدث أو قديم لانه صفة ، والصفة لا توصف . ولا يقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه . والامر ليس كذلك فى القدرة والحياة لانهما حادثتان ، فهو يريد الاشياء وارادته حركة ليست غير الله ولا هى عينة . وكلام الله لا يجوز أن يقال مخلوق ولا غير مخلوق ، الملل ج ٢ ، ص ١٣٤ ، وهو أيضا موقف بعض أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطان . فلا يقال ان أسماءه وصفاته هى غيره كما قالت الجهمية ولا يقال أن علمه هو هو كما قالت المعتزلة . الصفات قائمة بالله . البارى لم يزل لا لمعان ولا لزمان قبل الخلق ما لم بزل عليه ، فوق كل شىء ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٥ ، وعند عباد بن سليمان لا يقال الله لم يزل خالقا أو لم بزل غير خالق ، ج ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٤٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

(١١٨) مثلا ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم فى الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٥٩ .

وان أقصى ما لدى العقل من قسـمات للتعبير بها عن عواطف التنـزيه تكون أيضا مشابة بتشبيه لانهـا على الاقل قسمة انسـانية من الذهن البشرى . وقد يكون التوقف عن الحـكم رغبة فى المصـالحة بين الاطراف المتعـارضة ورفضا لاختيار الحلول الحاسـمة اما تقية أو نقصـا فى الشجاعة (١١٩) . وقد يكون التوقف عن الحـكم مصاحبا بالتقليد ، وفى هذه الحـالة يكون تقليدا أكثر منه توقفا عن الحكم (١٢٠) . والحقيقة أن التوقف عن الحـكم بداية اعلان موقف جديد وذلك بتجاوز المتاهات العقلية السابقة وردها الى أصـول ثم ارجاع المسألة الى نشأتها فى التجـربة الانسـانية حتى تعود الالهيـات الى نشأتها الاولى فى الانسـانيات ، وبدلا من الايهـام باله خارج العـالم يجد فيه الانسان وجوده المغترب ، يقضى الانســان على اغترابه ويعود الى ذاته كوجود فى العالم .

ثانيا : الصفات السـبع :

١ — مقدمة ، السباعى : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة . لم تسـتقر صفات الذات فى سبع الا متأخرا . فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل أو بين صفات وأوصاف ، أو بين صفات وأسـماء . فمع الصفات السبع وضع الاشاعرة احيـانا بعض الاسـماء مثل الجلال والاكرام والجود والانعـام والعظمة، فيتم التداخل بين الصفـات والاوصـاف أو بين الصفات والاسماء(١٢١). وقبل استقرار البنـاء النظرى للصفات ، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى . ولكن يثبت العلم والسـمع والبصر والحياة بلا ترتيب ، ويرفض القـدم

---

(١١٩) هذا هو موقف ابن حزم فى اعتبـار القولين فى غاية الفسـاد لاتفاق الطائفتين على اطـلاق تسميات على ربهم بطـريق الاستدلال ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(١٢٠) تقول السبابية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصـوب عن ذلك شيئـا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٨ .

(١٢١) الملل ج ١ ، ص ١٣٥ .

وغيرها من الصفـــات التى لم تذكر نقلا . وتدخل أوصاف الذات مـــع صفاتها ، وصفاتها مع أسمائها ، ولا تتأكد القدرة فى الثلاثى ، وتتداخل صفـــات التشـــبيه مع مظاهر الارادة (١٢٢) . كمـــا تظهر الصفات فى العقائد المتأخرة متداخلة مع الاوصــــاف (١٢٣) . وتدخل بعض أوصــــاف الذات ضمن صفات محتملة كالقدم وراء البقـــاء وارجاع بعض صفـــات التشبيه الى صفات تنزيه مثل ارجاع الوجه الى الوجود (١٢٤) .

وقد تزيد الصفـــات السبع الى اثنتى عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل . فتزيد القوة على الثلاثى ، وتنفصل الارادة الى ارادة ومشيئـــة ثم تضـــاف ثلاث أخرى الفعل والتخليق والترزيق على الكلام فيكون المجموع اثنى عشرة صفة . والحقيقة أن القوة تكرار للقدرة ، والارادة والمشيئـــة شىء واحد ، أما الفعل والتخليق والترزيق فهى صفـــة التكوين(١٢٥) . وقد لا يكون التكوين صفة مستقلة بل داخـــلة فى القدرة (١٢٦) . وقـــد تدخل صفات ثلاث أخرى وصف الوحدانية للذات ثم صفـــتان وهمـــا قائم وغنى على الصفات الســـبع تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل ارادة فى الثلاثى ويدخل العلم فى الرباعى ، ويكون المجموع عشرا (١٢٧) . وقـــد

---

(١٢٢) العلم ، السمع ، البصر ، القدم ، الحيـــاة ، الوجه ، العين ، اليد ، الجنب ، القدم ، التنزل ، العزة ، الرحمـــة ، الامـــر ، النفس ، الذات ، القـــوة ، القـــدرة ، الاصابع ، المائية ، السخط ، العـــدل ، الرضـــا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الارادة ، الســـخاء الكرم ، الرؤية ... الخ . الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ — ١٦٩ ، جـ ٣ ، ص ٣ — ١٨ .

(١٢٣) الواحد ، القـــديم ، الحى ، القـــادر ، العليم ، الســـميع ، البصير ، الشـــافى ، المريد ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام .. الخ .

(١٢٤) المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٢٥) العلم ، القدرة ، الحيـــاة ، القـــوة ، الســـمع ، البصر ، الارادة ، المشيئـــة ، الفعل ، التخليق ، الترزيق ، الكلام ، النسفيـــة ص ٧٥ — ٧٧ ، القدرة بمعنى المشيئة ، النسفية ص ٧٦ .

(١٢٦) المحصل ص ١٣٥ ، النسفية ص ٨٦ — ٩٠ ، الكفاية ص ٥٩ ، الطوالع ص ١٨٤ .

(١٢٧) قائم ، غنى ، واحد ، حى ، قادر ، مريد ، عالم ســـميع ، بصـــير ، متكلم .

تدخل بعض أوصـــاف الذات مثل موجود ، قديم ، باق ، وتنفصل الوحدانية الى واحد وأحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثنتى عشرة صفة (١٢٨). ولاول مرة تظهر صفة الالهية كصفة زائدة على الثمانية (١٢٩) . فاذا ما أثير ســـؤال : هل يمكن ادراك وصف الذات ؟ وبالتالى يدخل موضوع الرؤية وافتراض الحاســـة السادسة وكأن الصفات ليست تصـــورات عقليـــة بل رؤى عينية . وفى بعض الرسائل الاصـــلاحية يضطرب الاحصـــاء ، وتظهر الحياة والعلم والارادة والقدرة والاختيار والوحـــدة ثم الصفـــــات السمعية ،ثل الكلام والبصر والسمع بزيادة الاختيـــار والوحدة من اوصاف الذات نظرا لاهمية الاختيـــار فى حرية الافعال ويكون المجموع تسعا(١٣٠). وتظهر لاولة مرة مســـألة عدد الصفات فى القرن السادس هل ثمان أم أكثر أو أقل فى معرض التخصيص ونفى المخصصات والمقادير فى رفض التشبيه وكأن احصـــاء الصفات نوع من التشبيه وذلك بادخال نوع من التجســـيم العقلى والتصوير الذهنى للساكن (١٣١) .

وقد تبدو الصفات أقل من سبع ، خمس أو أقل خاصة اذا ما غاب العد والاحصـــاء وبقيت كل صفة وما بها من مســـــائل واهمهـــا العلم والارادة والكلام والســـمع والبصر وتختفى القدرة والحياة . قد تكـــون الصفات خمســـا : القدرة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، ثـــم تدخل الإرادة فى العـــدل . فاذا كانت الارادة فى العدم لتعلقها بحـــرية الافعـــال فلماذا الكلام ؟ وتتصـــدر القدرة العلم فى الثلاثى كاملا لاهمية القدرة فى نظرية العدل (١٣٢) . وقد لا تذكر الصفات كلها بل بضع منهـــا فقط واســـقاط الحياة مثل الارادة ، العلم ، القدرة ، الكلام ، الادراكات .

---

(١٢٨) موجـــود ، قديم ، واحد ، أحد ، حى ، عالم ، قـــادر ، مريد ، متكلم ، سميع ، بصير ، باق ، الانصاف ص ١٨ .

(١٢٩) النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(١٣٠) الرسـالة ص ٣٣ — ٤٨ .

(١٣١) النهاية ص ١٠٦ — ١٠٩ ، التحقيق ص ٩٣ —٩٤ .

(١٣٢) الشرح ص ١٥١ — ١٧٥ ، ص ٤٤٠ — ١٤٧ ، ص ٥٢٧ — ٥٦٣ .

ولاول مرة تظهر الصفـــات السبع على أنها صفات معنوية يمكن اثبـــات العلم بهـــا (١٣٣) . وتظهر مســـألة الصفات الازلية حتى يتـــم احكامها (١٣٤) . وقد تسمى الصفـــات السبع صفات المعانى ثم يـــذكر اثبـــات الصفات السبع ثانية كصفات معنوية تأكيدا لاثبات الصفات(١٣٥). وتثبت الصفـــات المعنوية لاثبات الاحـــوال . فالاشياء أربعة : موجودات ومعدومات وأحوال واعتبارات (١٣٦) . ولكل صفة مطلب وهو وضـــع أوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها الســـبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات فصفـــات المعانى الســـبع لكل واحدة سبعة مطالب الا الحياة فلها ستة ، وبالتالى الجملة ثمانية وأربعين مطلبا (١٣٧) ، وقـــد تنقسم الصفات الى قسمين : صفات تتوقف عليها أفعـــال كالقدرة والعلم والحيـــاة وســـائر الصفات مثل الارادة ثم السمع والبصر والكلام (مـــع البقـــاء والاستـــواء والتكوين) (١٣٨) .

ويبدو أنه لم يكن هنـــاك وعى فى الترتيب ، وأن الامر كان مجـــرد إحصـــاء دون بنـــاء نظرى محكم . كان الامر مدح ، وكيل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم (١٣٩) . وكانت العبارات انشائية خالصة قبل أن تتحول الى مصطلحـــات دقيقة كما مرت فى تاريخ كل دين فى العقـــائد

---

(١٣٣) الارشاد ص ٦١ ، الغاية ص ٥٢ — ١٣٣ .

(١٣٤) الاصول ص ٩٠ — ٩٣ .

(١٣٥) السنوسية ص ٢ — ٣ .

(١٣٦) الكفاية ص ٦٣ — ٦٥ ، وبالتالى يبدو الامر مجـــرد كـــراس موسيقية كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج .

(١٣٧) مثلا العلم ، موجود ، قديم ، بـــاق ، مخالف للحوادث ، قائم بالنفس ، واحد متعلق بجميع الممكنات وهكذا فى باقى الصفات السبع ، الجـــامع ص ٥ — ٦ .

(١٣٨) الطوالع ص ١٦٦ — ١٨٤ .

(١٣٩) وذلك كمـــا يفعل غنى الحرب فى اظهار قدراته الشرائية دون نظـــام أو ترتيب أو كمـــا يفعل المداح والمنـــافق والمداهن .

المسيحية مثلا من تعظيم المسيح الى القاب المسيح الى عقائد المسيح (١٤٠) .

وهذا التقسيم السباعى بالرغم من شيوعه عند القدماء الا انه ليس جامعا مانعا . فتدخل معه صفات غيره دون أن تكون جزءا من الثلاثى أو الرباعى مثل الالوهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التى أفاض فيها القدماء كصفة مستقلة ثامنة (١٤١) . ويدخل السباعى فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله (١٤٢) . وفى هذه الحالة تكون هناك سبع صفات للمعانى قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر . وكل صفة لها متعلق . فتضم القدرة والارادة معا لتعلقهما بالممكنات ، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات ، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات ، والحياة لا تتعلق بشىء (١٤٣) . المتعلق اذن على ثلاثة أنواع ، تعلق تأثير مثل القدرة والارادة ، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم ،

---

(١٤٠) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى
La Phénoménologoie de l'exégèse
من أجل عرض هذه المراحل الثلاث فى تطور العقائد المسيحية .

(١٤١) عند البعض الله عالم قادر حى سميع بصير اله ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٦ ، وعند بعض أهل السنة هو حى عالم قادر مريد متكلم بصير باق ، الانصاف ص ١٨ ، وعند فريق ثالث هو الحى الذى لا يموت الدائم الذى لا يزول ، اله كل مخلوق ، مبدعه ومنشؤه ومخترعه ، الانصاف ص ٢٣ .

(١٤٢) النظامية ص ١٦ — ٢٥ ، الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٧ — ٢٢ ، وقد لا يذكر احصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الاخرى وكأنها موضوعات مستقلة ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٧١ .

(١٤٣) السنوسية ، ص ٢ ، الوسيلة ص ٢٦ — ٢٧ ، الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٢ — ٢٤ ، متعلقات بجميع الممكنات المتقابلات المتنافرات التى لا يصح اجتماعها فى محل واحد ، وهى ستة تقابلها ستة : الوجود ، والمقادير ، والصفات ، والجهات ، والامكنة ، والازمنة ، الجامع ص ٨ .

وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام . تعلق العلم مع السمع والبصر ، وتعلق الكلام بمفرده(١٤٤) . لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء مفعولات ، فتثبت القدرة والمقدورات ، والعلم والمعلومات ، والسمع والمسموعات ، والرؤية والمرئيات ، والارادة والمرادات ، والكلام ووجوه الكلام الا الحياة فليس لها اسم مفعول لانه ليس متعديا بل لازم . فالحياة ذات وموضوع فى آن واحد ، أنا أحيا وأنا موضوع حياتى .

وقد يتداخل الثلاثى والرباعى ، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف فى المستويات فى التنزيه والتشبيه وفى الذات والفعل . قد لا يوجد الثلاثى خالصا بل يوجد باستمرار متداخلا مع الرباعى أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقى الصفات والاسماء . وفى العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث فى مجموعة ثلاثية ، ولا يثبت الا العلم كنموذج لاثبات الصفات دون وعى بالثلاثى أو بترتيبه . وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات . ويظهر العلم لاثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع (١٤٥) . قد يتدخل الثلاثى مع الرباعى كما هو الحال فى العقائد المتأخرة ، فتزاد الارادة مع القدرة . وقد تضاف الارادة بعد القدرة ، وتصير القدرة والارادة والعلم والحياة (١٤٦) . وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثى ، ولا تظهر القدرة الا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للارادة (١٤٧) . ثم يأتى الكلام مركزا على اعجاز القرآن فالارادة

---

(١٤٤) الجامع ص ٧ ، الحصون ص ٢٤ .

(١٤٥) الابانة ص ٢٤ — ٣١ ، اللمع ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٤٦) الكفاية ص ٤٤ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٧ ، الشرح ص ١٥١ — ١٦٧ .

(١٤٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ — ١٣٨ ، العلم ، الحياة ، الوجه ، اليد ، العين ، الجنب ، التنزل ، العزة ، الرحمة ، الامر ، النفس ، القوة ، القدرة ، الاصابع ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ — ١٥٣ ، الاضابع ، السخط ، العدل ، الرضا ، الصدق ، الملك ، الخلق ، الجود ، الارادة ، السخاء ، الكرم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، جـ ٣ ، ص ١٣ — ٨٨

اذن هى العنصر المزاحم والنافر من الرباعى الى الثلاثى . فقد تأتى الارادة بدل الحياة(١٤٨) . وقد تبدأ القدرة السباعى وتضاف اليها الارادة وتأتى الحياة بدلا عنها فى أول الرباعى (١٤٩) . وفى العقائد المتأخرة بذكر السباعى وتضاف اليها الارادة وتأتى الحياة بدلا عنها فى أول الرباعى(١٤٩) . وفى العقائد المتأخرة أيضا يذكر السباعى ابتداء من الحياة بعدها الارادة ثم العلم فيصير الرباعى ثلاثيا والثلاثى رباعيا بنقل الارادة من الرباعى الى الثلاثى (١٥٠) . وقد تأتى الارادة فى آخر الثلاثى والحياة فى أول الرباعى(١٥١) . وقد يتداخل الثلاثى فى الرباعى كلية بتدخل الارادة والسمع والبصر مع القدرة فى رباعى ، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام فى ثلاثى (١٥٢) . وقد تتصدر القدرة السباعى وبعدها الارادة ثم العلم ، وتتصدر الحياة الرباعى (١٥٣) . وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة الا مع الرباعى بين الارادة والكلام(١٥٤) . وقد تتصدر الحياة الثلاثى والارادة الرباعى(١٥٥) . وقد ترحل الحياة من الثلاثى

---

(١٤٨) عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، مريد لجميع الكائنات ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية ج ٢ ، ص ٢ — ١١٨ .

(١٤٩) القدرة ، الارادة ، العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٦ ، الرسالة ص ٦ — ٧ الجوهرة ص ١٠ — ١١ ، الوسيلة ص ٢٦ .

(١٥٠) الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، السمع ، البصر ، الكلام ، العقيدة ص ٢ — ٣ .

(١٥١) العلم ، القدرة ، الارادة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الوسيلة ص ٣٠ — ٣٣ .

(١٥٢) قدرة ، ارادة ، سمع ، بصر ، حياة ، علم ، كلام ، العقيدة ص ٧ — ٩ .

(١٥٣) قدرة ، ارادة ، علم ، حياة ، سمع ، بصر ، كلام ، السنوسية ص ٢ — ٣ ، الكفاية ص ٥٦ — ٥٩ ، الجامع ص ٥ — ٦ .

(١٥٤) الاصول ص ٩٣ — ٩٦ ، ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(١٥٥) حى ، عليم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم ، الجوهرة ص ١٠ .

ونصبح ثانى وصف فى الرباعى وتأتى الارادة الصفة الاخيرة فى الرباعى بدلا عنها (١٥٦) . وقد تأتى الارادة أول وصف وتأتى الحياة فى آخر السباعى ثم تأتى القدرة بعد الارادة نظرا لارتباطهما معا (١٥٧) . وقد يأتى السمع والبصر من الرباعى كبديل عن الحياة فى الثلاثى نظرا لارتباط السمع والبصر بالعلم (١٥٨) .

ويلاحظ ، بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعا فى ثلاثى ثم فى رباعى . يقيم الثلاثى العلم والقدرة والحياة ، ويضم الرباعى السمع والبصر والكلام والارادة (١٥٩) . يضم الثلاثى صفات الذات المطلقة التى ليس لها محل والتى هى أقرب الى التنزيه فى حين أن الرباعى قد يتضمن صفات الفعل التى لها محل والتى قد توحى ببعض التشبيه . وهناك بعض الصفات المتكررة . فالقدرة هى الارادة ، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم ، والكلام هو القرآن أى التعبير عن العلم وايصاله . فاذا أمكن رد الارادة الى القدرة ، والسمع والبصر الى العلم كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة . وبالتالى يمكن رد الرباعى الذى يخاطر بالتشبيه الى الثلاثى الذى فى أمان التنزيه . يأخذ العلم ثلاث صفات ، والقدرة واحدة ، وتبقى الحياة . وذلك يعنى أن الحياة تظهر فى صورتين العلم والقدرة أى العقل النظرى والعقل العملى . أما الكلام فهو وسيلة الإنتقال من النظر

---

(١٥٦) عالم ، قادر ، ، مريد ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٢—١١٨ .

(١٥٧) الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الحصون ص ١٨ ، الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٤ ، عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع الممكنات ، مريد بجميع الكائنات ، متكلم ، حى ، سميع ، بصير ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ .

(١٥٨) القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الارادة ، الحياة ، الكلام ، الاصول ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٥٩) تثبت أكثر المعتزلة لله علما بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعا أو بصرا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

الى العمل أى أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل . ويكون الكلام معبرا عن الحياة بشقيها النظرى والعملى .

وقد تأتى براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة ، ودعامتها الاولى استحالة الحدوث والنقص . لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع ، ما يجب لله وما يستحيل على الله . فالعلم ضد الجهل ، والقدرة ضد العجز ، والحياة ضد الموت ، والسمع ضد الصمم ، والبصر ضد العمى ، والكلام ضد البكم ، والارادة ضد الكراهية . ويصل أهمية الضد الى أن تصبح الصفات المضادة صفات . ولما كانت الصفات سبعا معنوية وأضدادها سبعا ، وسبعة معان واضدادها سبعة فيكون مجموعها ثمان وعشرين صفة (١٦٠) . وعندما تتركز العقائد كلها فى قطبى التوحيد والنبوة فى « لا اله الا الله محمد رسول الله » ويوضع التوحيد كله بين فعلى الاستغناء والافتقار ، مستغن عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه اليه ، تظهر ثلاث صفات من الرباعى فى الاستغناء ، ويظهر الثلاثى مع الصفة الباقية من الرباعى ، وهى الارادة ، فى افتقار كل ما عداه اليه (١٦١) . ويمكن البرهنة عقلا على الثلاثى بمفرده . أما الرباعى فيغلب عليه البرهان النقلى . لو انتفى من الثلاثى شىء لما وجد شىء من الحوادث . أما الرباعى فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة

---

(١٦٠) السنوسية ص ٣ ، الباجورى ص ٦ — ٨ ، عالم بعلم وليس جاهلا بجهل ، قادر بقدرة وليس عاجزا بعجز ، حى بحياة وليس ميتا بموت .. الخ . وعند أهل السنة الحياة التى بها بان من الموت والاموات، القدرة التى أبدع بها الاجناس والذوات ، العلم الذى أحكم به المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات ، والكلام الذى به فارق الخرس والسكوت وذوى الافات . الانصاف ص ٢٣ .

(١٦١) استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام ، وافتقار كل ما عداه اليه يوجب الحياة والقدرة والارادة والعلم ، السنوسية ص ٦ — ٧ ، الجامع ص ٢٣ — ٢٤ .

والاجمـــاع بالاضافة الى استحالة سريان النقص عليها وابقـــاء برهـــان الكمال . لو انتفت القدرة والارادة كمتعلق لهـــا ، والعلم والحياة لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق (١٦٢) .

(أ) الثلاثي : العلم ، القدرة ، الحياة . وكما يكون الثلاثي زائدا فانه يكون ناقصـــا فتختفي القدرة وتظهر ضمن الحياة ، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط (١٦٣) . وقد لا يظهر من الثلاثي الا العلم عندما تتحول الصفـــات الى مســـائل دون احصاء لها (١٦٤) . وقد يظهر العلم والقدرة وتختفي الحياة . ولكن استقر الثلاثي : العلم ، والقدرة ، والحياة دون ما زيادة أو نقصان (١٦٥) . وقد اضطرب الترتيب أيضا قبل أن يستقر على هذا النحو . فقد تأتي الحياة قبل العلم (١٦٦) ، وقد تأتي القـــدرة قبل العلم (١٦٧) ، تصديرا للثلاثي (١٦٨) .

---

(١٦٢) الكفاية ص ٤٩ — ٥٢ ، الرســـالة ص ٤ ، الجامع ص ٤ ، ص ١١ — ١٣ ، الوسيلة ص ٣٤ .

(١٦٣) التمهيد ص ٤٧ .

(١٦٤) النهاية ص ٢١٥ — ٢٣٧ .

(١٦٥) الغاية ص ٧٦ — ٨٧ .

(١٦٦) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ ، الجوهرة ص ١٠ ، العقيدة ص ٢ — ٣ ، التحقيق ص ٩٣ ، القطر ص ٣ .

(١٦٧) القدرة ، العلم ، الحياة ، المحصل ص ١١٦ — ١٣٥ ، المعالم ص ٣٨ — ٥٨ ، الاصول ص ٩٠ ، ص ٩٣ — ١٠٨ .

(١٦٨) لو شئنا احصاءا شاملا لاحتمالات الثلاثي وجدناها ستة .

(أ) العلم ، القدرة ، الحياة ، الارشاد ص ٦٣ ، ص ٦٧ ، ص ٥ ، ٦ .

(ب) العلم ، الحياة ، القدرة .

(جـ) القدرة ، العلم ، الحياة ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، الشـــامل ص ٦٢١ — ٦٢٥ ، الاقتصاد ص ٤٤ ، المحصل ص ١١٦ — ١٢١ ، الطوالع ص ١٦٦ — ١٧١ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٩٢ ، الاصول ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٤ ، المعالم ص ٣٨ — ٤٤ .

والسؤال الآن : هل يخضع هذا الترتيب النمطى لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية ؟ فان لم تكن الضرورة عقلية منطقيه فكيف يمكن معرفة واقع المؤله ان لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد ؟ لا توجد ضرورة واقعية فى المؤله تقتضى هذا الترتيب : العلم ، القدرة ، الحياة لان المؤله تشخيص لعملية التأليه أى أننا فى ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود فى الخارج . وحتى على افتراض وجود اله فى الخارج طبقا لمقتضيات الدليل الانطولوجى فانه لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل أى أننا لا بد وأن نرجع ثانية الى عالم الاذهان ، وفى هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة ، ويكون أولها : العلم ، القدرة ، الحياة ، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية . فللعلم والقدرة الاولوية على الحياة لان العلم والقدرة أقل تشبيها من الحياة ، لا يتطلبان محلا فى حين أن الحياة تحتاج الى محل . ويكون للعلم الاولوية على االقدرة لان القدرة تحتاج الى محل تظهر فيه فى حين أن العلم لا يحتاج لدرجة التنزيه . فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التى توحى بالتشبيه ، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها . والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة فالعلم يقتضى العقل ، والقدرة تتطلب الارادة ، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة . فهى كلها صفات تشبيه وان كان تشبيها معنويا .

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل ، والمعرفة تسبق القيمة ، والقدرة تدل على أن العمل تال للنظر ، والوجود لاحق على المعرفة . أما الحياة فهى شرط الجميع ، وان شئنا تكون الحياة نظرا وعملا ، معرفة ووجودا ، تخطيطا وتحقيقا ، مثالا وواقعا . العلم

=

(د) القدرة ، الحياة ، العلم .

(هـ) الحياة ، العلم ، القدرة ، الرسالة ص ٣٣ — ٤ ، الانصاف ص ١٨ ، النظامية ص ١٧ ، الشامل ص ١٢١ .

(و) الحياة ، القدرة ، العلم ، الفقه ص ١٨٤ ، اللمع ص ٢٤ — ٢٥ ، النسفية ص ٦٠ ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ .

والعمل ينشآن فى الحيـــاة والحياة تعبر عن نفسها فى العلم والعمل . العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى او بالفعل وهو العمل . النظر يســبق العمل ، والعمل يلى النظر ، والحياة شرطهما معا . لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة ، فالعمل تال للنظر ، والعلم يولد القدرة . ولا يمكن ان تبدأ القدرة فالقدرة بلا علم عمل عشـــوائى أهوج غير مقصود . ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة ، ويأتى العلم فى النهـــاية والا كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة فى ارادة القوة . ولا يمكن أن تبدأ الحيـــاة ، فالحياة وحدها يشارك فيها الإنسان والحيوان والنبـــات ولا تميز الانســـان وحده كالعلم . ولا يمكن أن يأتى العلم بعد الحياة . ولا يمكن أن تبدأ الحيـــاة تتلوها القدرة ، فتكون هناك ارادة القوة ، ولا يظهر العلم الا فى النهاية مبررا وتاليا ولاحقا .

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط . فالحياة شرط العلم والقدرة . لا علم ولا قدرة بدون حياة ولكن ياتى المشروط وهو العلم والقدرة فى الترتيب ســـابقا على الشرط وهو الحياة . لذلك تساءل القدماء : هل يجمع بين العلم والقدرة الموت ؟ هل يمكن وجود المشروط دون الشارط ؟ والجواب الطبيعى هو النفى لانه يستحيل منطقيـــا تصـــــور المشروط بدون الشارط (١٦٩) . أما الجواب بالاثبات فهو جواب ذهنى خالص يقوم على افتراض استحالة ثم اثبـــات امكانها دليلا على العظمـــة والجلال والقدرة المطلقة التى تثبت معجزة عقلية ، وهى امكانية وجـــود الاضداد على خلاف العالم الانســـانى الذى تستحيل فيه وجود الاضداد مجتمعة(١٧٠) . واذا وجدت فانها تدل أيضا على قدرة المؤله فى الطبيعة

---

(١٦٩) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائى وســـائر المعتزلة ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ١٩ .

(١٧٠) هذا هو رأى صـــالح والصالحى وابن الراوندى ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ٢٢٢ ، وعند أبى الهذيل اجتمـــاع الاضداد فى العالم ممكن بالخلق فيمكن خلق الادراك مع العمى ، وعند الصـــالحى يمكن اجتمـــاع القطن والنـــار دون احراق ، والحجر دون سقوط . أما الجبائى فانه يميز بين مســـتوى الانسان ومستوى الطبيعة فيستحيل الادراك مـــع العمى فى حين أنه يمكن الجمع بين النـــار والقطن والحجر والجو .

وعلى قدرته الجمع بين الاضداد فى الخلق . وبالتالى يكون السؤال أساسا موضوعا ليسمح باجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وهى عواطف نعطى أحكام قيمة على عواطف التأليه . فهو ليس سؤالا موضوعيا يعبر عن مشكلة واقعية بل سؤال موجه نحو الذات ، ونحو شخص المتكلم من أجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال حتى لا يظل على المستوى الانسانى وحتى ينفى أى مشاركة فى الصفات . وقد تكون القدرة والحياة معا شرطا للعلم ولكنهما أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطا للعلم والقدرة (١٧١) . وفى هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة فكلاهما شرط العلم . فاذا تميز العلم فى صفة بمفرده فقد توضع القدرة والحياة معا غير منفردين .

وبالرغم مما يقال عن هذه الصفات الثلاث ، وحدتها وافتراقها ، مشروطها وشارطها (١٧٢) فانها فى الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها الا بارجاعها الى تحليل وظائف الملكات النفسية . فاذا أخذنا التصور التقليدى للثلاثى من أن الحياة شرط العلم ، والعلم والقدرة، مشروطان نجد أن الحياة هو الاساس ، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة . ويكون العلم حينئذ هو المظهر العاقل للحياة ، والقدرة هى المظهر الفاعل لها . العلم هو النظر ، والقدرة هى العمل ، الوجه الآخر للنظر أو مصير النظر وغايته ، والحياة شرط النظر والعمل ، فالحياة لها مظهران نظر وعمل . الصفات الثلاث اذن : العلم ، والقدرة ، والحياة هى صفات الانسان الثلاثة . تظهر القدرة من الانسان الحر القادر . ويظهر العلم فى الانسان العاقل . وتظهر الحياة فى الانسان الفاعل . فالحياة هى الفعل ، والعقل هو الحياة .

---

(١٧١) كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع الا من قادر حى لانه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حى لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حى قادر . اللمع ص ٢٥ .

(١٧٢) الحياة شرط العلم والقدرة والارادة والسمع ومن ليس بحى لا يصح أن يكون عالما قادرا مريدا مبصرا . خلاف الصالحى والقدرية وقولهم بجواز العلم والقدرة والرؤية والارادة فى الميت ، الفرق ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

وبالاضافة الى العلاقات الثلاثية اذا دخلت كل صفة فى علاقة ثنائية مع أخرى تكون لدينا ثلاث علاقات : العلم والقدرة ، الحياة والقدرة ، العلم والحياة . فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية . العلم لاحق على الارادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقدمها . والعلاقة فى الحقيقة علاقة انسانية خالصة . العلم بلا قدرة علم العجائز ، والقدرة بلا علم تعصب أعمى . العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الاجوف ، والقدرة هى القدرة الواعية لا القوة الخرقاء . وهذا مطلب انسانى خالص . فكثيرا ما نجد فى الحياة العامة انفصل العلم عن القدرة . هناك علم عاجز لا يؤدى الى فعل . كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند الى علم . حق الضعفاء علم بلا قدرة ، وبطش الظالمين قدرة بلا علم . وهو الصراع التقليدى بين الحق والقوة ، وهذا لا يعنى الوقوع فى البرجماتية الخالصة لان العلم مازال موجودا (١٧٣) .

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء فى صيغة السؤال التالى : هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة ؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافتراض قيام المشروط على الشارط . الاجابة بالنفى رغبة فى اتباع المنطق وهو موقف انسانى عاقل ، الكل لا يستنبط من الجزء (١٧٤) . والاجابة بالايجاب رغبة فى الوقوع فى التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها التعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيرا عن العظمة والجلال لانه يتجاوز حدود الموقف الانسانى .

---

(١٧٣) ينكر عباد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، على عكس أبى الهذيل الذى تعنى لديه الله عالم أنه قادر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٨ ، وهذا هو معنى أخذ شعار « الحق فوق القوة » فى حياتنا السياسية المعاصرة .

(١٧٤) ينكر عباد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حى . والمعتزلة والبصريون ينكرون أن يكون معنى حى أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الاسكافى ، فعنده تعنى الله حى أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٥ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، ص ١٥٨ ، ص ٢١٩ — ٢٢٢ .

وعلاقة العلم بالحيـــاة لم يتكلم عنهـــا أحد من القدماء فى حين أنها الموضـــوع الاساسى فى تأسيس العلم . الحياة موضوع العلم . والعلم هو الاســـاس النظرى للحيـــاة . وتحدث الازمة فى العلم عندما ينفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقـــولا لبيئة دون أن يكون تعبيرا عن حياتها أو مبتورا من بيئة أخرى ، ويظن أنه علم عام لكل عصر فى حين أنه علم خاص نشأ فى بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه فى بيئة أخرى ، ولا يمكن تفســـيره الا بارجاعه الى بيئته الاصلية ، وهى بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقـــا لها . نقل العلم يخرجه من ظروفه ومن حركته التاريخية واخذه لفترة من فترات التاريخ وحـــــدها على أنهـــا كل الفترات وكل العصور (١٧٥) . فضلا عن طمس البيئة بعلم دون تنظير مباشر للواقـــع الخـــاص . وهناك فرق اذن بين نقل العلم وانشـــاء العلم . والتنظـــير المباشر للواقع هو السبيل لانشـــاء العلم حتى ولو كانت هناك تجـــارب مشابهة سابقة وتنظير محـــكم . العلم هو العلم فى الشـــعور وليس العلم المنقول . « العلم فى الراس لا فى الكراس » .

ولا يوجد فى هذا الثلاثى أى مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها . فمنهج الاثر والتـــأثر غير مجد فى تحليلات الشـــعور التى ترد الفكرة الى أسسها النفســـية وليس الى مصدرها التاريخى . يخضـــع هذا الثلاثى لضرورة عقلية خالصـــة ولمقاييس التصنيف التى ارتضاها القدماء نقلا أو عقلا . فالصفـــات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفـــات المعنوية أو الصفات الاولية بالنســـبة الى الرباعى . كما أن الثلاثى يكشف عن ماهية التجربة الانسانية وبنية الشـــعور كحياة وبعديها فى النظر والعمل (١٧٦) .

---

(١٧٥) أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ ، والمثل هنـــا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلهـــا الى الشعوب اللااوروبية . وهذا هو موضوع القسم الثانى مـــن « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث الغربى » .

(١٧٦) هذه اشـــارة الى ما يقال عادة من أثر اقانيم النصـــارى على الصفات الثلاثة . ويرفض القدماء هذه الاقانيم فى رفض الجوهر الميتافيزيقى =

(ب) الرباعى : السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة . وهو أقرب الى التشـــبيه من الثلاثى فالصفات الثلاث الاولى حواس ، لها أعضاء حسية الاذن والعين واللسان . وعادة ما يأتى السمع والبصر معا وكأنهما صفـــة واحدة وبهذا الترتيب ، يسبق السمع البصر الا مرة واحدة يتغير الترتيب الى البصر والســمع أو توضع الارادة بينهمــا (١٧٧) . وقد ترتبط الارادة بالكلام ارتباط السمع بالبصر لان الكلام لا يصدر عن هوى بل هو وحى ومن ثم ارتبط بالارادة التى يمتنع فيها الهــوى والانفعال . وقد يرتبط الكلام بالارادة لاثبــات قدم الكلام وخضوعه لامر « كن » (١٧٨) . وقــد أخذت صفتا الكلام والارادة أهمية أكبر من السمع والبصر . فنظرا لاهمية الارادة يعقد لها باب خاص بالاضافة الى الصفات كمــا يعقد لخـــلق القرآن أبواب خاصة بالاضافة الى الكلام (١٧٩) . وقد تظهر الشيئية متميزة عن الارادة ويختفى الكلام وكأن الشيئية بديل عنه (١٨٠) . وقد يقل الرباعى الى ثنائى الســمع والبصر عندما تدخل الارادة والكلام فى العدل ويخرجـــان من التوحيد أى من نظرية الصفـــات الى نظرية الافعال (١٨١) .

=

كمــا يرفضونها فى تعدد الالهة واثبــات الواحد . كمــا يعرضون لهـــا فى الصفات الثلاثة الاولى ، العلم والقدرة والحيــاة ، ولكن لا شأن لهــا بموضوع الصفات . وان ما قيل من أثر الاقانيم الثلاثة فى الصفات الرئيسية الثلاثة غير صحيح ويكون أقرب عند الباقلانى فى « التمهيد » الى الموضوع المستقل فى تاريخ الاديان والنقــد الدينى للعقائد . الغاية ص ١٨٤ — ١٨٥ ، أنظر أيضــا « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ثالثا ، أزمة المنــاهج فى الدراسات الاسلامية ، ١ — النعرة العلمية ، د — منهج الاثر والتأثر ص ١٠٢ — ١٠٨ .

(١٧٧) الرسالة ص ٤٤ — ٤٨ ، سميع مريد ، بصــير ، متكــلم ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٧ .

(١٧٨) يثبت الاشعرى الارادة كنتيجة لاثبات الكلام لان الكلام يتطلب ارادة يخصهما فى باب واحد ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ .

(١٧٩) التمهيد ص ٤٧ .

(١٨٠) النسفية ص ٦٠ .

(١٨١) الشرح ص ١٦٧ — ١٧٥ .

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطى القديم ، السمع والبصر والكلام والارادة ؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسى ، والكلام هو التعبير واللغة وايصـــال العلم . والارادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقى الصفات خارجة عن نطـــاق الهوى والانفعال . الســـمع والبصر يلحقان بالعلم أى بالعقل النظر والارادة تجعل العلم خالصـــا لا يقوم على هوى أو كراهة للعالم ، ويعبر عن العلم فى كلام فى العالم قبل أن يتحقق بالقدرة .

وقد يبدأ الكلام أول الرباعى نظرا لاهمية الكلام على السمع والبصر والارادة فيتصدر الرباعى . وقد يعقد له فصل خاص مع الارادة باعتبارها أهم من الســـمع والبصر ولكن يغلب عليها نظرا لاهميته فى حين توضع باقى الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقى أوصاف الذات ودليل الحدوث والاعادة . وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن، والارادة ضـــد نفاتها من دعاة حرية الافعـــال ، ويثبت السمع والبصر مع اليدين والوجه وباقى صفـــات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه . وقد يبدأ الرباعى بالارادة نظرا لاهميتها فى حـــرية الافعال فتتصدر الارادة (١٨٢) .

---

(١٨٢) بناء على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمرار وحـــدة واحدة لا يفترقان ، السمع يسبق البصر ، تكون لدينا احتمالات ســـت فى نســـق الاولوية .

(أ) السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة ، التمهيد ص ٤٧ ، الكفاية ص ٤٤ — ٥٨ .

(ب) السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام ، الاصول ص ٩٦ — ١٠٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، ج ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الابانة ص ١٩ — ٤١ ، الخريدة ص ٢٩ — ٤١ .

(ج) الكلام ، السمع ، البصر ، الارادة .

(د) الكلام ، الارادة ، السمع ، البصر .

(هـ) الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، الاصـــول ص ٩٠ ، الارشاد ص ٦٣ — ٧١ ، الاقتصاد ص ٢٤ ، =

والرباعى ، السمع والبصر والكلام والارادة ، صفات مطلقة كالثلاثى. واذا كانت توحى بالتشبيه فان التشبيه فى الحقيقة لا يعنى الصفات الحسية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معانى . الرباعى أقرب الى وسيلة التعبير منه الى الشىء المعبر نفسه . وسيلة التعبير هى الصورة الفنية فى حين أن الشىء المعبر عنه هو المعنى ، وقد استطاع التنزيه حقا التمييز بين أسلوب الوحى ومضمونه ، ورفض اعتبار التصوير ، وهو أسلوب التعبير فى الوحى ، هو المضمون نفسه .

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الادبى أصدق فى حديثهم عن أساليب الاستعارة والكناية ، وكذلك علماء القرآن فى حديثهم عن التخييل من المتكلمين . فالوحى لا يعطى احكاما على وقائع بل يعطى ايحاءات للتأثير على النفوس . احكام الوحى ليست أحكاما طبيعية بل أحكام شعورية . ولا يعنى صدق الوحى اعطاء وصف للتاريخ الموضوعى بل استخلاص المعنى المستفاد منه أى انه يعطى معانى مستقلة لا حوادث مادية . وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشىء عندما تحدثوا عن ضرورة التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الانسانية العامة . . السمع والبصر والكلام توجد كصور فنية فى الوجه . فالوجه أو الراس يحتوى على الاذن والعين والفم وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس . فهل السمع والبصر أقدر على الادراك من اللمس والذوق والشم ؟ هل الفنون السمعية والبصرية ، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت والعمارة والزخرفة أقرب الى النفس من فنون الطعوم والروائح والملموسات ؟ هل أولوية السمع والبصر فى الترتيب تعطى أولوية للفنون

=

المحصل ص ١٢١ — ١٢٦ ، المعالم ص ٤٤ — ٥٨ ، الطوالع ص ١٧٩ — ١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٩ ، التحقيق ص ٥٣ — ٨١ ، الخريدة ص ٢٥ — ٤١ .

(و) الارادة ، الكلام ، السمع ، البصر ، الانصاف ص ١٨ ، النظامية ص ١٧ — ٢٣ ، الغاية ص ٥٢ — ٧٥ ، ص ١٢٣ — ١٥٥ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٣٥٥ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٢ — ١١٨ ، الخريدةص ٢٩ — ٤١ .

السمعية على الفنون البصرية ؟ اليس الكلام سمعا ؟ وماذا عن باقى اعضاء البدن كوسيلة للكلام اما بتعبيرات الوجه او بحركات اليدين كما هو الحال فى فن الايحاء ولغة البدن ؟ (١٨٣) .

٢ — **العلم** : بالرغم من استقرار العلم على أنه اول صفة فى السباعى وبالتالى فى الثلاثى الا أنه يظهر أحيانا مع أوصاف الذات(١٨٤) . كما يظهر مع الاوصاف الستة الاخرى (باستثناء الكلام) ضمن الاوصاف(١٨٥). ويظهر بمفرده فى معرض اثبات الصفات بعد الكلام وقبل الارادة(١٨٦) . وقد يظهر على أنه ثانى صفة فى الثلاثى والسباعى معا بعد القدرة أو بعد الحياة (١٨٧) . ويظهر كثالث صفة فى السباعى والثلاثى معا ، القدرة والحياة والعلم أو القدرة والارادة والعلم(١٨٨) . ومع ذلك استقر العلم على أنه الصفة الاولى حتى فى حالة غياب العد والاحصاء او حتى فى حكم نفى الصفات(١٨٩) . ويظهر فى المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة

---

(١٨٣) وهذا هو سؤال القدماء هل الصفات سبعة فقط ؟ اثبت الاشعرى اليد وراء القدرة ، والوجه وراء الوجود والاستواء . واثبت الاسفراينى صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وأثبت القاضى صفات ثلاث أخرى وراء الشم والذوق واللمس ، واثبت عبد الله بن سعيد القدم وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا فى سائر الصفات . وأثبت أبو سهل الصعلوكى لله بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدر قدرة . وأثبت عبد الله بن سعيد والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة . والانصاف أنه لا أدلة على ثبوت هذه الصفات . المحصل ص ١٣٥ — ١٣٦ ، النهاية ص ١٠٧ — ١٠٩ .

(١٨٤) اللمع ص ٢٤ .

(١٨٥) النسفية ص ٦٨ .

(١٨٦) الابانة ص ٢٩ — ٣٤ .

(١٨٧) الاصول ص ٩٥ ، الارشاد ص ٦١ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ، المسائل ص ٣٦٣ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ، الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٩ ، المواقف ص ٢٨٦ — ٢٦٦ ، الرسالة ص ٣٥ — ٣٨ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٧ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٦٠ .

(١٨٨) الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، الكفاية ص ٤٨ — ٥٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ .

(١٨٩) الفصل ج ٢ ، ص ١١٨ — ١٢٨ ، الارشاد ص ٦٣ .

فى الثلاثى التى تستحق معالجتها فى فصل مستقل ، لاثبات أنه أزلى واحد ، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل ، كلياتها وجزئياتها(١٩٠) .

وقد عرض القدماء لعدة مسائل فى العلم مثل معرفـــة الله لذاته ، ومعرفته لغيره سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية ، والادلة علي العلم عند الحكماء والمتكلمين . فقد سأل القدماء هل يعلم الله ذاته ؟ العلم هنا متجه نحو الذات أى أنه علم بالذات لذاتها ، وليس علما بموضوع خارج عنها ، الذات ذات وموضوع . فالاجابة بالنفى تقوم على أن العلم أعراض . فلو علم ذاته لكانت مضافة الى نفسه واضـــافة الشيء الى نفسه محال . ولكن الوعى بالذات ممكن وقـــائم ، وعى الذات بالذات لا يستحيل ، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجـــة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها . والاجابة بالايجاب تجعـــل علم المؤله المشخص بذاته اليق فكيف بعالم لا يعلم ذاته ؟ هناك علم مـــن ناحية وذات من ناحيـــة اخرى . ولما كان العلم مطلقا فانه يشمل العلم بالذات . وكيف بعالم يعلم الخـــارج ولا يعـــلم ذاته ؟ بل ان العـــلم بالذات شرط العـــلم بالعـــالم الخـــارجى(١٩١) .

واذا كان العلم بالذات ممكنا فان العلم بالغير يكون ممكنا كذلك ، فانعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هى الغير بل ان الوعى بالذات هو فى نفس الوقت وعى بشيء أى وعى بالآخر وهذا لا يعنى أن هنـــاك علمين ، علم بالذات وعلم بالموضوع بل العلم واحد ، وتغاير الموضوع لا يعنى تغاير العلم . ليس هنـــاك علم بالذات يكون أشرف مـــن العلم

---

(١٩٠) النهاية ص ٢٢٥ — ٢٣٧ .

(١٩١) اثبات علم الله بالذات هو موقف السندى والسيرافى والشحـــام والدلال وعبد الرحمن الشـــافعى ، الانتصار ص ٥٣ ، أما النفى فهو رأى معمر نقلا عن ابن الراوندى ولكن الخيـــاط ينفيه ، الانتصـــار ص ٥٣ ، وترى القـــدرية مع معمر أنه لا يقال عالم بنفسه وان كان عالما بغيره فلأن من شرط المعلوم أن يكون غير العـــالم ، الفرق ص ١٥٥ ، الاصـــول ص ٩٩ ، ويبرر ابن حزم هذا الرأى بأنه من اثر الفلاسفة فمذهبهم أن عـــلم البـــارى ليس علما انفعاليا أى تابعا للمعلوم بل علم فعلى من حيث فاعل عالم ، الفصل ج ١ ، ص ١٠٢ — ١٠٣ .

بالموضوع كصفة للذات ، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد فى وحدانية الذات .
وليس من شرف الذات أن تكون وعيا فارغا ، وعيا بلا شىء ، خارج نطاق العالم ، فهذا اسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف والقيمة على حكم العقل والواقع . ويقوم انكار علم الذات بالغير على عدة حجج منها أنه لو عقل شيئا لعقل ذاته وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشىء ونفسه وهو محال . وهى حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات ، كما أن علمه لا يكون ذاته والا كان ذاته قابلا وفاعلا أى موضوعا وذاتا وهو محال . لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضا على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم اذا ما ثبت خطأ الافتراض . فان قيل أيضا : لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره ، وهى نفس حجة نفى الصفات . والحقيقة أن الوعى بشىء ليس نقصا فى الوعى بالذات بل أحد مظاهر كماله والا كان الوعى فارغا بلا مضمون . ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر فتلك لغة تشبيهية انسانية ولكن تدل على بناء الوعى على أنه وعى بذاته ووعى بغيره . أما باقى الحجج فانها مستمدة من الحجج العامة لاثبات الصفات مثل احتمال تعدد القدماء اذا ثبتت الصفات أو افتراض التركيب ضد الوحدانية ، وأن العالمية والقادرية واجبتان ولا تعللان بقدرة أو بعلم فالموجب للعالمية ذاته أما بواسطة (الصفاتية) ، أو بلا واسطة . والعلم لا يختص بمعلوم دون معلوم والا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والاضافة والتأثير . وقد تقال حجة جدلية لنفى علم كل شىء مثل انه لو علم شيئا لعلمه بعلم وهذا العلم الثانى بعلم ثالث ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية وبالتالى يستحيل العلم لأن الوعى بالذات لا يحتاج الى وعى بالوعى لأن الوعى بالوعى هو وعى بالذات ، علم كامل لا يحتاج الى علم آخر كى يتم العلم به . وبداهة التجربة الانسانية وادراكها المباشر أصدق من أية حجة جدلية منطقية صورية فارغة (١٩٢) .

---

(١٩٢) الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٦ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ ، والعلم بالذات والعلم بالغير علم واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من =

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له فلا يعقل الا المتناهى وذلك لأن المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان ولأن كل معلوم متميز عن غيره مفتقر اليه فهو متناه ، ولأن العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك . والحقيقة أن هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم . ماذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية والاجزاء لا تتناهى أما اذا كان موضوع العلم هو القانون العلمى فالقانون متناه لأنه مطرد فى عدد لا متناه من الاجزاء(١٩٣) .

لذلك أنكر الحكماء العلم بالجزئيات أى بالوقائع اللامتناهية عدا واحصاء وادراكا وأثبتوا فقط العلم بالكليات عقلا واستنباطا واطرادا . وحجة الفلاسفة أن ذلك يوجب تغيرا فى علم الله وجهلا بتغير الوقائع . وقد رد المتكلمون على الحكماء بعدة حجج منها أن فاعل أبدان الحيوانات لابد أن يكون عالما بجزئياتها ، وأن العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله ، ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وجب علم الله بالجزئيات فعلم الله الازلى فيه ماض وحاضر ومستقبل ، فحقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع لاختلاف المتعلقين ، وأن شرط العلم هو الوقوع ، ويمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو محال . والحقيقة أن هذه مسألة انسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القبلى العقلى الاستنباطى والعلم البعدى الحسى الاستقرائى ، وكلاهما مطلبان للمعرفة الانسانية ، والتوحيد بينهما احد غايات الحكمة . وبالرغم من علم الذات بالغير الا انه علم قبلى ، سابق على البداهة . ومن

= غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه ، الفرق ص ٣٣٥ ، الاصول ص ٩٩ ، ويعطى الرازى حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لانه حى ، والحى عالم بكل واحد من المعلومات . والموجب لكونه عالما ذاته المخصوصة التى تقتضى العلم بالكل ، المعالم ص ٤٢ ، والخلاف مع الكرامية التى زعمت أن لله علمين بأحدهما معلومات وبالآخر هذا العلم كما اثبت آخرون علوما جديدة لكثرة المعلومات ، الاصول ص ٩٥ .

(١٩٣) عالم بجميع المعلومات غير المتناهية ، المسائل ص ٣٦٥ — ٣٦٦ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ .

الطبيعى أن يركز الحكماء عليه لأنه فى الذهن الانسانى سابق على التجربة وبالتالى أشرف من العلم التجريبى المستقى من العالم الخارجى ، الاول صورى عام يقينى والثانى مادى جزئى ظنى . لذلك كانت المثالية أكبر تعبير عقلى عن عواطف التأليه فاذا حاول العلم الطبيعى التعرف على نظام الكون والتعبير عنه فى نظرية مستقلة فهو ليس صفة مجردة لكائن مشخص بل فهم للطبيعة فى مقابل ما بعد الطبيعة التى تحاول فهم هذا العلم كنسق عقلى خالص لا شأن له بالطبيعة . ومن صفات العلم الشامل هو التحقق . لذلك لم ينفصل عن المشيئة والارادة . فهو عالم بكل الكليات والجزئيات ، الموجودات والمعدومات ، الغائبات والحاضرات ، المتغيرات والمفارقات ، الواجبات والممكنات ، عالم بما وقع وبما سيقع كيف يقع وبما لم يقع لو وقع كيف كان سيقع ! فالعلم أعم تعلقا من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات(١٩٤) .

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم . فالواجب عالم لأنه مجرد ، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب ، وعلمه مجرد لا ينال الا بالتجريد . العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته . أى أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد ، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات ، وأنه يعقل ذاته وبالتالى فانه يعقل ما عداه وهو دليل عقلى استنباطى صورى خالص . كما أشار الفلاسفة الى دليل الانقان نظرا لان أفعال محكمة متقنة وبالتالى فهو عالم . المقدمة الاولى حسية والثانية عقلية ولكن الغالب عليهم كان الحجة الاولى(١٩٥) .

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته تنكشف بها له جميع الاشياء

---

(١٩٤) المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ ، الابانة ص ٥ ، ص ٩ ، ص ١٢ ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، الاصول ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٥٣ — ٥٤ ، النسفية ص ٦٨ ، التحقيق ص ٦٤ — ٦٧ ، المحصل ص ١٢٦ — ١٢٩ ، المعالم ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٢٨٨ — ٢٩١ .

(١٩٥) الطوالع ص ١٧٢ — ١٧٦ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، التحقيق ص ٦٣ — ٦٤ .

من الواجبات والممكنات والمستحيلات . العلم انكشاف وهو صفة كمال في الوجود والانكشاف مقولة انسانية خالصة توحي بجهل الشيء ثم علمه وهو ما يستحيل على الله . أما تعريف العلم بأنه نسبة العالم الى غيره فانه أيضا يعتمد على كون الصفة غير الموصوف وبالتالى الوقوع فى مخاطر التغاير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات . وبالاضافة الى مشاركة المتكلمين للحكماء فى الدليل العقلى الا أنهم فصلوا الدليل الحسى الى دليلين لاثبات العلم ، دليل الاتقان ودليل القدرة . ويقوم دليل الاتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان اثبات العلم ، وأن التأمل فى المخلوقات لابد وأن ينتهى الى العلم بعلم الصانع وكما هو واضح فى عديد من الآيات فى أصل الوحى . يبدأ الدليل بالتأمل فى أحوال المخلوقات وفى تشريح الابدان وفى مسار الافلاك ، وأن كل ذلك انما يتم عن اختيار وتوجه وقصد ، ولا يمكن أن يقوم ذلك آلا بالعلم اذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم . ويقوم الدليل على أصلين الاول نظام الكون واتفاق الصنع والثانى دلالة ذلك على الفعل المحكم وبالتالى على كونه عالما ، الاصل الاول اضطرارى والثانى استدلالى . والاعتراض الاساسى على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى فى العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره . فمثلا قد يكون خلق القبح لطفا فى أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم . وقد يكون ابتلاء وامتحانا واختبارا وشحذا للهمة واعمالا للاختيار . والواقع أن هذا الدليل مثل الادلة على اثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة . فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التى يكتشفها العقل . وأن استعمال ذلك كدليل لاثبات عالم ذى علم مشخص هو استمرار فى الخلط بين العقل والوجدان ، بين الفكر العلمى والفكر الدينى(١٩٦) .

---

(١٩٦) الرسالة ص ٣٥ — ٣٨ ، الشرح ص ١٥٦ — ١٥٩ ، المحصل ص ١١٨ — ١٢٠ ، اللمع ص ٢٤ — ٤٦ ، الانصاف ص ٣٦ ، التمهيد ص ٤٧ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المسائل ص ٣٦٣ ، المعالم ص ٤٠ — ٤١ ، المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٣ ، « عالمبجميع المعلومات لصدور الافعال المحكمة المتقنة الواقعة على —

أما دليل القدرة فانه فى حقيقة الامر أقرب الى اثبات القدرة منه الى اثبات العلم . ولكن نظرا لارتباط القدرة بالعلم فى الثلاثى فانه لا يمكن اثبات العلم دون اثبات القدرة ، لأن العلم واقع متحقق ، ولا يمكن اثبات القدرة دون العلم والا كانت قدرة عمياء هوجاء لا قصد فيها ولا توجه وهو ما يناقض الوعى الذى تقوم الصفات به . يرتبط العلم بالقدرة سواء من حيث الاثبات أو من حيث الوصف . فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات فى حين ان القدرة تتعلق بالممكنات وحدها . والحدث دليل على القدرة والأحكام فى الحدث دليل على العلم ، الاول يعرف بالضرورة والثانى يعرف بالاستدلال . فالقدرة والعلم كلاهما يثبتان كنتيجة لاثبات حدوث العالم . وليس فى الشاهد ما يقضى ثبوت أحدهما دون الآخر ، وليس فيه ما يؤدى الى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات لأن الاول يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة فى حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها . والحقيقة أن ذلك ايضا تشخيص للمقدورات . فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة ، والعقل احد مظاهر الوعى ، وبالتالى يتطلب العقل المقدرة ؟ فكل قادر عالم بالضرورة وان لم يكن كل عالم قادرا نظرا لأن العلم أوسع نطاقا من القدرة(١٩٧) .

وقد يدمج الدليلان معا فى دليل واحد فى عبارات انشائية ويكون أقرب الى صور ذهنية للتقليد البدائى منه الى البراهين العقلية عندمايقال مثلا

=

ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل الا من علم بها » ، الانصاف ص ٣٥ — ٣٦ ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ ، وقد أحدث هذا الدليل فرعا بأكمله فى علم الكلام الحديث تحت تأثير Natural Theology فى الغرب والترويج لنتائج العلم الحديث وأشهر مثل على ذلك ، طنطاوى جوهرى ، ومحمد فريد وجدى .

(١٩٧) المواقف ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، الارشاد ص ٦١ — ٦٣ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، الحصون ص ١٨ — ٢٠ ، التحقيق ص ٦١ — ٦٣ .

أن الاتساق فى الكون يدل على علم ، والعلم يدل على العالم أو أن النظام فى الكون يدل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر . اذ يقوم هذا اللون من التفكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلل خارجية وهو ما يتنافى مع الفكر العلمى الذى يفسر الظواهر من داخلها . كما أنه يعمم الملاحظة الى صفة مطلقة مجردة . فقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة ، وعلم الحيوان أو الانسان لا يمثلان علما مطلقا . وكل ما فى العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم . كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها الى أسماء فاعل . فالقدرة قادر ، والعلم عالم ، وهى احدى صور التفكير البدائى فى تشخيص الظواهر(١٩٨) .

والحقيقة أن العلم مثل انسانى أعلى يحققه الانسان فى ذاته فان استعصى تحقيقه فانه يحوله الى اله ، لما كان الاله هو أقصى ما يتمناه الانسان من غاية . فالتأليه حرص على الواقع كمثل فى لحظة العجز عن التحقيق ، والتمسك بالحق النظرى ان ضاع الحق العملى ، التمسك بالمبدأ فى غياب الواقع(١٩٩) . ويتضح ذلك من تحليل لفظ « العلم » فى أصل الوحى فى الصيغة الفعلية وليست الاسمية . فالعلم فعل أو صفة « عليم » أو « علام » . أو اسم بمعنى الوحى أى العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت . وهو فعل مشترك بين الانسان والله ، يعلم الانسان كما يعلم الله . وهو أمر بالعلم حتى يصبح الانسان عالما كما أن الله عليم وعلام(٢٠٠) .

---

(١٩٨) أنظر مثلا طريقة الاشعرى فى اثبات أن الله عالم ، اللمع ص ٢٤ ، كيف يكون الله آمرا بلا أمر ؟ كيف يمكن اثبات عالم بلا علم ؟ العالم اشتقاق من العلم ،فاثبات العلم أولى . هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكمية من ليس بعالم ؟ الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

(١٩٩) هذه هى التفرقة عند فقهاء القانون بين De Facfo , De Jure .

(٢٠٠) ذكر فعل علم فى القرآن ٧٧٨ مرة ، منها ٤٢٥ مرة فعلا سواء علم (٢٨٣ مرة) أو علم (٤٢ مرة) ، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علام أو افعل تفضيل « أعلم » ، وفقط ١٠٥ مرات اسما أى أقل =

٣ — **القدرة** : والقدرة ثانى صفة فى الثلاثى : العلم والقدرة والحياة ، وكان العقل العملى تال للعقل النظرى ، وأن العمل لاحق على النظر وتحقيق له . وقد لا تظهر القدرة على الاطلاق لأنه لا توجد مخاطر عليها أو تشكيك فيها(٢٠١) . وقد تظهر القدرة مع الحياة كشرطين للعلم فى حين أن العلم هو شرط الحياة والقدرة(٢٠٢) . وقد تظهر على أنها رابع صفة فى السباعى بعد الحياة والعلم والارادة ، بعد تقدم الارادة عليها مما يوحى بصعوبة التفرقة بين القدرة والارادة كما سيظهر ذلك فى مبحث الخلق(٢٠٣) . وقد تظهر على أنها أول صفة فى الثلاثى والسباعى نظرا لاهميتها حتى على العلم ، وهنا تكون الاولوية للعقل العملى على النظرى وللعمل على النظر(٢٠٤) . وعلى العكس قد تظهر القدرة على أنها آخر وصف فى الثلاثى بعد أن يأخذ العلم مكانها وتتصدر الحياة(٢٠٥) . ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة على أنها ثانى صفة فى السباعى وفى الثلاثى معا دون ذكر للضرورة العقلية لهذا النسق وكانه ترتيب محتمل كغيره حتى لو تغير ترتيب الصفات الاخرى كأن تكون الارادة أوله والحياة آخره(٢٠٦) . وقد تظهر القدرة عرضا مع القوة دون أن تكون مع

=

من السدس مما يدل على أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه ليس اسما . فالله يعلم ويعلم وأعلم . وهو عليم (١٦٢ مرة) وعلام (٤ مرات) . أما العلم (١٠٥ مرات) فيعنى الوحى الذى أعطاه الله للانسان . وأكثر استعمالات الفعل للانسان ، والصفة لله ، والاسم للوحى أى أن الانسان يعلم من العليم العلم من خلال الوحى . فالعلم حركة وليس ثباتا ، معطى وليس جوهرا .

(٢٠١) وهذا هو الحال فى « الابانة » ، « التمهيد » .

(٢٠٢) اللمع ص ٢٥ .

(٢٠٣) الرسالة ص ٤٠ .

(٢٠٤) الاصول ص ٩٣ — ٩٤ ، الاقتصاد ص ٤٤ — ٥٣ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، المعالم ص ص ٣٩ — ٤٠ ، الطوالع ص ١٦٦ — ١٧٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٦ ، الكفاية ص ص ٤٤ — ٤٦ ، التحقيق ص ٥٣ — ٥٨ ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٦ (مع ادخال الكلام والارادة فى العدل) .

(٢٠٥) النظامية ص ١٨ .

(٢٠٦) الانصاف ص ٣٥ ، المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، ص ١٨ .

الثلاثى بل يكتفى بالعلم والحياة . وقد تظهر أيضا بعد بعض صفـات الرباعى مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الافعـال مثل العزة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصـابع . وقد تدخل أيضا مع صفات الانفعال المتعلقة بالارادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء بل وتتصدر العلم(٢٠٧) .

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها توجد بها الحوادث وبعدمها يستحيل ضدها وهو العجز . فهى اذن سبب الايجاد وغيابها عجز يوجب العدم . أو هى صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والترك أى وقوع الفعل عنـد توافر الدواعى ، والايجاب بالنسبة الى ذات الفعل لا يمكنه من الترك . فالقدرة هنا أقرب الى القدرة الانسانية والبواعث والاختيار بين الفعـل والترك ، توحى بالجبر والحتمية على الفعل حين توافر الدواعى . تعنى القدرة اذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحـة لا على سبيل الوجوب ، وكأن فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد . ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخـلق ، على الايجاد وعلى الاعدام . فهى صفة تؤثر فى الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتوجده كتعلقها بالموجود قبل وجوده ، ووتعلق بالموجـود فتعدمه . هذا التعلق « تنجيزى » ، تعلق حادث ، وله تعلق « صلوحى » قديم أى صلاحيتها فى الأزل . القدرة صفة الايجاد والاعدام لأن فعـل العالم المريد فيما علم وأراد انما يكون بسلطة له على الفعـل ولا معنى للقدرة الا هذا السـلطان(٢٠٨) .

والقدرة أول ما يعرف استدلالا من الصفات فهو المحدث للعالم . فقد ثبت أنه صح منه تعالى وبالتـالى يكون قادرا . والدليل على أنه

---

(٢٠٧) الفصل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٥٥ .

(٢٠٨) الحصون ص ١٨ ، التحقيق ص ٥٣ ، وهو نفس التعريف فى « الابانة » ، « التمهيد » ، ومن العقائد المتأخرة ، الكفاية ص ٤٤ — ٤٦ ، الرسـالة ص ٤٠ ، وأيضا ، الشرح ص ١٥١ — ١٥٤ ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ .

عالم حى قادر اما الاضطرار أى البداهة أو الاستدلال . والحقيقة ان الدليل يجمع بين الاثنين اذ لا يجوز أن تظهر الصنائع الا من قادر حى ، وهو دليل الاختراع الشهير الذى سيتحدث عنه الحكماء فيما بعد . أو هو دليل الاتقان والصنعة وهو دليل اثبات العلم . الدليـــل على كونه قادرا وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . فالايجاد والاختراع لا يصحان من كل موجود بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات . وبالسبر يعرف أن الاختراع يشترط الحياة والعلم ، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لاثبات ذلك . وقد يفصـــل الدليل ويركب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد اثبات الحدوث . اذ يدل جـــواز الحادثات على كون بارئها قادرا . فالحدوث مقدمة لاثبات القدرة كصفة للذات، كما كان مقدمة اثبات القدم كوصف لها . يعنى الحـــدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح . ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عـــن طريق الوجوب بالذات كما هو الحـــال عند الحكماء فى نظـــرية الفيض . ويبطل المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قدم العالم أو حدوث الله وكلاهما باطل أو اســـتواء الاجسام فى الماهيـــة وبالتالى استواؤها فى الصفات ، والله ليس بجسم والعالم أجســـام أو لوجب معلوما واحدا أو معلومات كثيرة ، والاول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تغـــيرات لا يمكن أن تصدر عـــن الواجب بذاته . لو كان الله واجبا بذاته لا قادرا على ما يقول الحكماء للزم اما قدم العـــالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال .

وفى صيغة أخرى ان لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث أو عـــدم استناده الى المؤثر أو التسلسل الى ما لا نهاية أو تخلف الاثر عن المؤثر والكل باطل ، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم . ويقـــوم الدليل على أصلين : حدوث ما سوى الله وأنه لا تجرى به حوادث لا نهاية لها ، وأن الحادث لا يستند الى حادث مسبوق الى ما لا نهاية . يرفض الأشاعرة اذن استناد القدرة الى الذات أو بالايجاب فكلاهما باطل ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة الى ذاتها أو متعلقاتها ، وهى غير الايجاد

على نحو ما فى التخصيص بالارادة(٢٠٩) .

والتأثير فى العالم — عند متكلمى الأشاعرة — ليس عن طريق الطبع أو العلة ، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعيين من المعتزلة ، بل بالتأثير والاختيار . فلو كان بالطبع والايجاب للزم قدم العالم أو حدوث البارى . ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلوم كذلك وبالتالى يتغير البارى . كما يلزم من عدم المعلول عدم العلة . ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار . فالمؤثر فى العالم ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا كان فعله ترجيحا بلا مرجح . كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور فى نفسه وبالتالى يلزم الدور . والمقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالى ينتفى الممكن . كما أن الترك نفى عرض وعدم وبالتالى لا يكون مقدورا . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، والكثير انما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هى المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها فى البروج وأوضاعها بعضها الى البعض . وما علم أنه يكون واجبا ، وما علم أنه لا يكون ممتنعا ، والواجب والممتنع غير مقدور ، والقدرة لا تكون الا للممكن . كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين اما لذاتها فيستغنى الممكن عن المرجح فيسد باب اثبات الصانع ويلزم قدم الأثر ، واما لذاتها فلا يحتاج الى مرجح ، وبالتالى تنتفى القدرة(٢١٠) .

---

(٢٠٩) عند القاضى تثبت القدرة اضطرارا أكثر من ثبوتها استدلالا ، والغزالى يقرب الدليل من دليل الاختراع ، الاقتصاد ص ٤٤ ، والدليل معروض فى اللمع ص ٢٥ ، الحصون ص ١٨ ، واحدى صياغاته فى النظامية، التحقيق ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ١٧٠أ — ١٧١ ، وتركيبه على دليل الحدوث فى العالم ص ٣٩ — ٤٠ ، التحقيق ص ٥٥ — ٥٧ ، الشامل ص ٦٢١ — ٦٢٢ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٤ ، الغاية ص ٨٥ — ٨٧ .

(٢١٠) المحصل ص ١١٦ — ١١٨ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، المسائل ص ٣٦٠ — ٣٦٢ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، والذين يتحدثون عن الكواكب هم المنجمون ومنهم الصابئة . وحجة الوجوب والامتناع والامكان يرددها عباد بن سليمان من الطبائعيين مع الحكماء .

ويعد موضوع اثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تعرض مسألة شمول القدرة وحدودها . فالقدرة شاملة ومطلقة مثل العلم . الله قادر على جميع الممكنات . ودليل اثبات القدرة هو نفسه دليل اثبات شمولها واطلاقها . فالمصحح للمقدورية الجواز ، وبدونه لا يبقى الا الوجوب والامتناع ، وهما يمنعان من المقدورية . والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات ، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها . ولو لم يكن الله قادرا على جميع الممكنات لوجد سبب آخر وهو محال من وجهين ، لأن قدرة الله أقوى فهو الاولى بالتأثير وبسبب دلالة التمانع واستحالة اجتماع مؤثرين(٢١١) .

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى . فكما أن المسألة الرئيسية فى العلم هى البداء الذى يشير الى التغير والثبات فان المسألة الرئيسية فى القدرة هى الكل أو الجميع أو الغاية او النهاية التى تشير الى التقييد والاطلاق . فقد تساءل القدماء هل معلومات الله ومقدوراته لها كل أو لا كل لها ؟ ولما كان الاشكال لا يعبر عن موضوع فى الخارج بل عن قسمة انسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح فى المنطق لتصنيف الاشياء بين الكل والجزء ، الجميع والبعض ، اللانهاية أو الغاية فان الشعور يقوم باسقاط قسمة الذهن هذه على التأليه المشخص . فالاجابة بالنفى اثبات للاطلاق حرصا على التنزيه . فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهى . فالتجزئة والتبعيض والنهاية كلها مظاهر نقص ، والتأليه يعبر عن نفسه فى صيغ الشرف والكمال . والاجابة

---

(٢١١) المعالم ص ٤٢ — ٤٤ ، التحقيق ص ٥٧ — ٥٨ ، المسائل ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ، المحصل ص ١٢٩ — ١٣٠ ، المواقف ص ٢٨١ — ٢٨٥ ، الطوالع ص ١٦٠ — ١٧٠ ، ويذكر القدماء عديدا من الادلة النقلية التى لا خلاف عليها فى اثبات القدرة ولكن الاشكال هو كيفية تصورها بالايجاب والطبع أم بالقصد والاختيار ، وبعض الادلة العقلية خطابية مثل استحالة صدور الافعال عن عاجز ، الانصاف ص ٣٥ ، وقد يكون الدليل نظريا مجردا مثل كل مخلوق كان مقدورا لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته . فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الاشياء وبعد فنائها فهى تقدر على الممكنات والمحدثات ، وهى قدرة سابقة على الاشياء قادرة على الاختراع ولم تأت عن طريق الاكتساب الفرق ص ٢٢٠ .

بالاثبات أيضا اثبات للتنزيه لأن المعلومات والمقدورات لابد أن تنتهى حتى يبقى المؤله وحده ولا شىء معه كما كان لا شىء معه . فتحديد المعلومات والمقدورات ليس تقييدا للمطلق بل اطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات الى مكانها الطبيعى فى عالم الحدوث(٢١٢) .

وبعد اثارة المسألة العامة اطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافـــع الحقيقية للمسألة التى كانت وراء نشأتها والتى أصبحت نوعا من التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التى تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل اى بين اطلاق القدرة وتقييدها . اذ يفترض العقل صعوبة أو استحالة أو تناقضا حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والاجلال . ويقف الانسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض اما يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليهـــا واثبات قدرته الخـــاصة .

وأول مشكلة مثارة هى اصطدام القدرة مع العلم فى سؤال : هل الله قادر على ما علم ألا يكون ؟ فالجواب بالايجاب اثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم ، والجواب بالنفى اثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة . فالعلم أوسع نطاقا من القدرة ، وامكانيات العقل النظرى أكبر بكثير من امكانيات العقل العملى . ولكن يظل سؤال : وكيف يكون هناك علم لا يقع ، ونظر بدون عمل ؟ فالمسألة لا حل لها ولكنها مجرد فرصـــة للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال بين المزايدة فيها واحكامها بالعقل .

---

(٢١٢) الاقتصـــاد ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند أبى هاشم الجبائى أحوال البـــارى فى معلوماته لا نهاية لهـــا ، وكذلك أحواله فى مقدوراته لا نهـــاية لهـــا كما أن مقدوراته لا نهـــاية لها ، الفرق ص ١٩٦ ، ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعنـــد أبى الهذيل علم الله له غاية ونهـــاية لا يتجاوز اذ أن الكل يوجب الحصر والنهـــاية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ . وقد أرجأنا موضوع البداء الى النسخ فى الفصل التاسع عن النبوة .

وقد تصطدم القدرة بحرية الافعال فى سـؤال : هل الله قادر على افعال العباد ؟ فالرد بالايجاب اثبات لمطلق القدرة على حساب حرية الانسان فى حين أن الجواب بالنفي اثبات لحرية الانسان حتى ولو كان فى ذلك تحديد للقدرة المطلقة . وايهما أولى بالتضحية حرية الانسان أم مطلق القدرة ؟ وايهما أولى بالاثبات حرية الله أم حرية الانسان ؟ ان اكثر أفعال الحيوانات مقدور لها وبالتالى يلزم مقدورين لقادرين . وقد تحول الاشكال النظرى الى اختيار الاجابة الاولى.وأصبحت نوعا من المسلمات الوجدانية. فتظهر فى البسملات مع المشيئة والارادة مسيطرة على كل شىء ، على الانسان أفرادا وجماعات ، وعلى الطبيعة والتاريخ على حساب الحرية الانسانية وحركة الجماهير ووعيها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شىء ، مما سبب رد فعل طبيعى وهو تأكيد الحرية الانسانية وخلق الافعال كحد من القدرة المطلقة وارهابها وتدخلها فى كل شىء(٢١٣) .

---

(٢١٣) عند أهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قادرة ولا فاعل الا هو ، الفرق ص ٢٢٠ ، وعند الكرامية الله يقدر بقدرته على الحوادث التى تحدث فى ذاته . فأما الحوادث الموجودة فى العالم فانما خلقها الله بأقواله لا بقدرته ، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة ، وعند البصريين من القدرة لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ ، وعند البلخى من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال . وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع . أنظر الفصل السابع ، خلق الافعال . ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الانسانية ضد القدرة الالهية وحدوث رد الفعل على الفعل . مثلا « خلق الاشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذللها بعزته ، فذل لعظمته المتكبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ فى علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت فى ملكوته فطن ذوى الالباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الارض المهاد ، وثبتت الجبال الرواسى ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار فى السماء السحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله =

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل فى سؤال . هل يقدر الله على فعل الظلم للانسان ؟ هل يقدر على فعل الشرور والقبائح فى العالم ؟ فاثبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل فى سبيل التوحيد ، ونفيها احكام عقلى للتوحيد فى سبيل العدل . وليس هناك حل عقلى مرض لأن المسألة كلها تمرين عقلى للمزايدة فى عواطف التعظيم والاجلال على حساب الاحكام العقلى وتأكيد حق الانسان . وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا الى غيرها . حينئذ تصطدم القدرة بأمور المعاد فى سؤال : هل الله قادر على اثابة المسيىء وعذاب المحسن ؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها فى نهاية الزمان خارج العالم وليس فى الزمان فى هذا العالم(٢١٤) .

= قاهر ، يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعا وكرها له العالمون » الابانة ص ٤ ، وأيضا « والقادر على اختراع كل مصنوع ، وابداع كل جنس معقول على ما أخبر به فى قوله « خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير » . « القدرة التى أبوع بها الاجناس والذوات » الانصاف ص ٢٣ ، وأيضا « وأنه مقدر لارزاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم ، وخالق لافعالهم ، وقادر على مقدوراتهم ، واله ورب اله ، لا خالق غيره ، ولا رازق سواه كما أخبر فى قوله « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم » ، « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ، « هل من خالق غير الله » ، « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، « وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الافعال » ، الانصاف ص ٢٨ ، « ولا يكون فى ملكه وارادته شيء الا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه » ، البحر ص ٣ . وقد ظهر رد فعل المعتزلة فى اثبات خلق الافعال وتصوير أهل السنة وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم « يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، فأثبتوا لانفسهم الغنى من الله ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما اثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله فكانوا مجوس هذه الامة اذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا الى أضاليلهم » الابانة ص ٧ ، ويظهر هنا سلاح التفكير وتهمة الافكار المستوردة على ما يحدث فى عصرنا هذا .

(٢١٤) فى حين يضحى أهل السنة بالعدل فى سبيل المزايدة فى التوحيد اثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل فى القول بالوجوب أى بالقانون الكونى الحتمى وليس بالقدرة المطلقة . وأثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق . فعند النظام مثلا لا يقدر الله على خلق الجهل وسائر القبائح لان فعل

ولكن الصدام الاكبر هو الذى نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعى سواء فى نهاية الزمان فى افناء العالم أو فى هذا الزمان فى تغيير قوانين الطبيعة(٢١٥) . ويكشف هذا الصدام عن صراع فعلى بين الفكر الدينى والفكر الطبيعى ، بين الفكر اللاهوتى والفكر العلمى ودفاع الفكر الطبيعى العلمى عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود الى عدم أو العدم الى وجود فالاجسام لها طبائع مستقلة(٢١٦) . وقد تتردد بعض الآراء بين الفكر الدينى التقليدى والفكر الطبيعى العلمى الناشىء عندما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الاشياء فى وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتفنى فيه الاشياء وهو الفناء نفسه . ويتم ذلك مرة واحدة لا على فترات لأن طبيعة الشىء لا تتجزأ ولأن فناء الكل أعظم قيمة من حيث القدرة من فناء البعض ولأنه فناء طبقا لمبدأ وليس طبقا لحالات فردية خاصة .

=

القبيح محال غير مقدور ولانه يدل على الميل والحاجة ، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم من الثنوية ينكرون القدرة المطلقة نظرا للصراع بين النور والظلمة وتساوى القدرتين ، وبالتالى فالله غير قادر على الشر لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك . أما المجوس فقد قالوا ان الله قادر على الشر ولكنه لا يفعله لحكمة ، وردوا ما فى العالم من شرور الى أهرمن ، وبالتالى يرد مؤرخوا أهل السنة أقوال خصومهم الى أثر أجنبى لنفى ابداعهم الذاتى واثرهم الداخلى ومحاصرته بتهمة التبعية والافكار المستوردة .

(٢١٥) أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فناءهما الى موضوع المعاد فى الفصل العاشر .

(٢١٦) عند النظام ، نقلا عن ابن الراوندى وتكذيب الخياط للرواية ، محال أن يعدم الله الاجسام بعد وجودها وان كان هو الذى أوجدها بعد عدمها . ومحال بقاء القديم وحده . ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه ، الانتصار ص ٢١ — ٢٢ ، وعنده أيضا يستحيل عدم الاجسام بعد حدوثها أى أن الله يقدر على خلق الشىء و لايقدر على افنائه ، الفرق ص ٧٦ ، يستحيل لديه فناء الاجسام وعدمها فالله لا يزل الكافر فى النار ولا يدخله فيها . النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها وذلك لانهم عملوا أعمالا فصارت أجسادهم لا تمنع النار اذا حاذتها فى القيامة من اجتذابها اليها بطباعها ، الانتصار ص ٩١ — ٩٢ ، ص ١٦٨ .

يشير هذا التردد بين الاطلاق والتقييد فى الصفات الى بزوغ الفكر الطبيعى العلمى الناشىء من باطن الفكر الدينى التقليدى واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت فى صيغة أخرويات مشخصة عن الارادة الالهية واعلان توقفها بعد أن تكمل غايتها فى التاريخ . وان كان هناك اطلاق فهو اطلاق من طبيعة الشىء وليس من ارادة مشخصة خارجة عنها(٢١٧) .

ولكن تظهر الطبيعة فى هذا العالم كحد للقدرة فى كون الاشياء موجودة ، وأن الوجود هو القدرة . الوجود والقدرة شىء واحد ، ويعنى ذلك أنها من جنسه . القدرة تحيل الوجود الى عدم والعدم الى وجود . ومادامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود . ومادام هناك وجود فهناك قدرة . القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز اليها باليد بل هو الوجود ذاته . ومن ثم لا يستحيل عليها شىء لأنها هى الشىء(٢١٨) .

وقد يتحول التمرين العقلى من الوجود العام الى الوجود الخاص اى الى الاجسام ويصبح التمرين هو : هل يقدر الله على خلق العرض ؟ والتمرين العقلى لا يبغى حل مشكلة موجودة بالفعل بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، وهى الصياغات العقلية لعواطف التاليه . والرد بالايجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن الى المستحيل ، وباستعمال طريق الاولى ،

---

(٢١٧) وعند أبى الجبائى وابنه هاشم اذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل أفنى به جميع الاجسام والجواهر ، ولا يصح فى قدرته أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند أبى هاشم لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السموات والارض . فالاجسام لا تفنى بفناء يخلقه لا فى محل يكون ضد جميع الاجسام لانه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض اذ ليس هو قائم بشىء منها فاذا كان ضدا لها نفاها كلها ، يقدر على فناء الجملة لا البعض ، الفرق ص ١٩٧ ، وعند معمر فناء كل فان فعل له بطبعه ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٢١٨) كان ابن النجرانى يقول : لا أقول مقدورا فى الحقيقة لانه كان يحيل القدرة على الوجود . كما أنه لا معلوم الا موجود ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٩ .

وهو الاستدلال المنطقى الذى يعبر عن عواطف التأليه . وهـو الموقف التقليدى الشائع ، موقف الأشاعرة وأهل السنة يشـاركهم فيه بعض المعتزلة(٢١٩) . أما الرد بالنفى فهو اثبات لطبائع الاشياء المستقلة حتى ولو كانت أعراضا . فالاعراض مع طبائع الاجسام(٢٢٠) . وقد لا يكون النفى نفيا للقدرة وحطة فى التنزيه بل هو تصور علمى للتنزيه يستبعـد التشخيص ويعيد الاستقلال للاشياء . وماذا فى القدرة على خلق العرض من تنزيه ؟ ليس فيها الا من اثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التى تفعل كل شىء كبيرا كان أم صغيرا فى حين

---

(٢١٩) عند جمهور المعتزلة الله خالق الاجسام والاعراض كالحركات والسكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٤ ، الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وعند بعض المعتزلة الاجسـام والالوان والطعـوم والروائح وسائر أجناس الاعراض مقدورة له وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وقال الكعبى أن المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الاجسام والاعراض ، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شىء ... وهذا غلط منه على أصحابه . فالاصم من المعتزلة ينفى الاعراض كلها ، وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وأن ثمامة يرى أن الاعراض المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ١١٥ ، بل ان بعض أهل الحق تعبيرا عن التنزيه وصفوا التقديم بالقدرة على انشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢٢٠) ان أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عباد . فالله خالق الجواهر فحسب ، والاعراض من فعل الجواهر بطبائعها . فهو لم يخلق شيئا من الاعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الاجسام . خلق الله الاجسام وحدثت الاعراض مـن فعل الاجسام بطبعها . فناء الاجسام فعل للجسم بطبعه ، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبعه ، الفرق ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعنده أن الاجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها ، والاعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة، الفرق ص ٢٢٠ ، ليس لله فى الاعراض من صنع ولا تقدير . قدر الله على خلق الاجسام ولم يخلق شيئا من الاعراض ولا قدرة عليها ، الاصول ص ٩٤ ، وعنده الاعراض لا نهاية لها ، والحوادث لا نهاية لها ، الله لم يخلق شيئا غير الاجسام . فأما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعا كالنار التى تحدث الاحراق والشمس الحـرارة والقمر التلوين واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتمـاع والافتراق ، الملل جـ ١ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

ان جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل الا ما لا يقدر غيرها على فعله . والعظيم هو الذى يتعفف عن فعل صغائر الامور . تستخدم الموضوعات الطبيعية اذن لاثبات القدرة ليس فقط فى خلق الجواهر بل أيضا فى خلق الاعراض . ويصارع الفكر العلمى الطبيعى فى جعل الاعراض حالة بالجواهر وبالتالى ينكر خلق الاعراض . والقضية هى : أيهما أولى بالدفاع ، قدرة الله المطلقة مع انكار كل قدرة أخرى أم استقلال الطبيعة وحركة الاجسام وقوانينها ؟(٢٢١) .

فاذا كان التمرين العقلى ، وهو القدرة على خلق العرض يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن فان التمرين العقلى الثانى : هل يقدر الله على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ يعطى للشعور فرصة أكبرلتجاوز المستحيل وذلك لان الجواهر لها اعراض ، والاعراض لا توجد الا فى جواهر . ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا أعراض وأن تتحكم فى طبائع الاشياء وتتحداها على عكس الانسان الذى لايستطيع خلق جواهر بلا أعراض حين تخضع قدرته لطبائع الاشياء وقوانين الطبيعة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان فى هذا التعظيم القضاء على العالم كله فى حين أن الرد بالنفى اثبات لطبائع الاشياء ولقوانين الطبيعة ، وتصور علمى للتنزيه وقضاء على تشخيص القدرة (٢٢٢) .

---

(٢٢١) يتهم أهل السنة معمر اتهامات اقناعية خطابية مثل . وقد يكون العرض أقوى من الله الخالق للاجسام المحصورة ، فالعرض يشارك فى صفة الازلية ، الفرق ص ١٥٣ — ١٥٤ ، يلزمه من هذا الاصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الاعراض والله لا يقدر الا على الاجسام فحسب . فالقادر على اجناس مختلفة ينبغى أن يكون أقدر ممن لا يقدر الا على جنس واحد ، الاصول ص ٩٤ ، يلزمه الا يكون هناك فعل لله أصلا ، ويتهمه ابن حزم بذلك أيضا وبأنه ما دام ينكر الصفات الازلية لأنه معتزلى ولا قال بخلق الاعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به ، وبالتالى لا يكون لله أمر ولا نهى ، وبالتالى لا تكون هناك شريعة أصلا : « فأدى مذهبه الى خزى عظيم » ، الملل جـ أ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٢٢) الرد بالايجاب عند صالح وأبى الحسين ، وبالنفى عند عامة أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

ثم يأتى تمرين ثالث يسـأل عن قلب الاجسـام من جوهر الى عرض ومن عرض الى جـوهر فى صيغة : هل يقدر الله على قلب الاجسـام أعراضا والاعراض أجسـاما ؟ والغـاية من السؤال السماح للشـعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجـلال طبقا لاستدلال شـعورى على النحو الآتى : بمـا أن الانسـان لا يقدر على قلب الاجسـام أعراضـا والاعراض اجساما بل انه لا يقـدر على مجرد تغيير الجواهر الى جواهر مثلهـا أو الاعراض الى اعراض مثلهـا يكون المؤله المشخص اذن هـو وحده القـادر على ما لم يقدر عليه الانسـان فيستطيع ان يقلب الاجسام أعراضا والاعراض أجساما . وبتعبير آخر بمـا أن الانسان لا يقـدر على تغيير قوانين الطبيعة فان المؤله المشخص اذن يكون هو وحده القادر على ذلك . ومن ثم يفى الرد بالايجـاب بهذا الغرض ، فى حين يكـون الرد بالنفى اثباتا للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظـام قوانينهـا وكأن القدرة لا تثبت الا على حسـاب العالم وأن استقلال الطبيعة لايثبت الا على حسـاب القدرة . ويكون المكسب والخسارة هو : اين موقف الانسـان وموقعه فى العـالم ؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كانسـان وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده فى عالم يحكمـه قانون ، وبالتـالى ينشأ العلم ويتأسس النظام ؟ (٢٢٣) . ويمكن التوفيق بين الموقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات الاول يحدث فى ذات المؤله ، وهو يدخل تحت قدرته ، والثـانى يحدث فى العالم الخارجى وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسـير طبقا لطبائع الاشياء . بل ان الخلق نفسـه لم يتم بالقدرة الشخصية للتاليه بل بالكلام وحده أى بالفكر وليس بالارادة ، بالمعنى وليس بالقوة ، بالعقل وليس باليد (٢٢٤) .

---

(٢٢٣) عند بعض المتكلمين الاجسام على ما هى عليه ولكن الله قادر على فكها ، فالجسم أخلاط . وعند البعض الآخر القلب ابطال للاعراض والاعراض قائمة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢٢٤) هذا هو موقف ابن كرام . لا يقدر الله الا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من ارادته وأقواله وادراكاته وعلاقاته . فأما المخـلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس فيها شىء مقدرر له . ولم يكن قادرا على شىء منها مع كونها مخلوقة . وانما خلق كل مخلوق من العالم بقوله « كن » لا بقدرته ، الفرق ص ٢٢٠ ، الاصول ص ٩٤ .

ثم يأتى تمرين رابع ليعطى نفس الفرصة للشـــعور كى يعبر عن عاطفة التأليه وهو : هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ ويقـــدم الذهن قسمته المنطقية ، الكل والجزء ، ثم يسقطها على الاجسام فيصبح الجسم كلا يتكون من أجزاء لا تتجزأ . ويكون التمرين : هـــل يمكن تحـــويل الكل الى جزء ؟ وبما أنها استحالة منطقية وطبيعية عنـــد الانسان فان المؤله المشخص يكون هو وحده القـــادر على تجاوز هـــذه الاســـتحالة وتحويلها الى امكانية بالقدرة المنظمة . فالرد بالايجاب يسمح للشـــعور بالتعبير عن عواطف التأليه فى هذه القسمـــة المنطقية التى قدمها الذهن وأســـقطها على الطبيعة (٢٢٥) . ويكون الرد بالنفى هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التى يمكن التعبير عنهـــا فى صياغات عقلية علمية لا تمســـها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التى يقدمها الذهن تعبيرا عن عواطف التعظيم والاجلال .

وقد يثار نفس السؤال عن طريق ادخال القدرة الانسانية ، وبالتالى يقـــدر الله فى العـــالم ويفعل فى الاجســـام والاعراض من خلال قـــدرة الانســـان ، هدما لهـــا وقضـــاء عليها حتى لا تقوى أن تصمد أمامهـــا الطبيعة ولا أن يقف فى مواجهتها الانســـان . وصيغة السؤال : هـــل يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر خلقه على الحياة أم لا ؟ وعلى فعل الاجســـام أم لا ؟ هل يقدر الله أن يخلق قدرة لاحد على فعل الحيـــاة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ هل يقدر الله أن يخلق قدرة لاحد على شىء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وفى مقابل الايجـــاب الذى يمثل القدرة المطلقة الشاملة (٢٢٦) هنـــاك النفى النسبى عن طـــريق

---

(٢٢٥) هذا هو موقف النظام ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٩ .

(٢٢٦) جوز غلاة الروافض أن يقدر البارى عباده على فعل الاجسام والالوان والطعوم والارابيح والحركات والالوان وسائر الافعال ، مقالات جـ ٢ ، ص ٥٩ ، وشاركهم فى ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا فى غير حيزهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٧ ، كما أنه رأى عامة أهل الاسلام بأن الله أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يقدر أحدا الا بأن

=

نفى الاقدار من الاجســـام واثباته فى الاعراض أو اثباته فى بعض الاعراض ونفيه فى البعض الآخر (٢٢٧) . وهناك النفى المطلق فى الاجسام والاعراض معا تأكيدا لقدرة الانســـان ودفاعا عن استقلال الطبيعة (٢٢٨) . ولما كان موضوع القدرة كاقدار داخلا فى موضـــوع الكسب فقد جعل البعض الانسان قادرا على الكسب عاجزا عن الخـــلق وأن المقدور على كسبه هو المحجوز عن خلقه (٢٢٩) . ويفضل البعض الآخر الغـــاء المشكلة كلها ، فلايوصف

= يخلق له القدرة ولا يكون حيا الا بأن يخلق له الحياة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٦ ، ولا فرق أن يقال فى ذلك بين أن الله اقدرهم على الخـــلق أو أعجزهم عنه فقد قال بعض المتكلمين ان العباد قد أعجـــزهم الله عـــن ذلك لاعيانهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٢٧) عند الصالحى لا يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الاجسام ولكنه قادر على أن يقدرهم على فعل الاعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات جـ ٢ ، ص ٥٩ — ٦٠ ، ص ٢١٧ ، وعند النظام لا عرض الا والبارى جائز أن يقدر عليه ما هو من جنسه ولا عرض عند هؤلاء الا الحركة . فأما الالوان والارابيح والبرودة والاصوات فانهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها لأنها أجســـام عندهم وليس بجائز أن يقدر الخلق الا على الحركات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، أما عند بشر فان البارى قادر على أن يقدر عباده على الالوان والطعوم والارابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والادراك ، قد أقدرهم الله على ذلك . فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شىء من ذلك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٦٠ ، ص ٢١٧ ، ويشاركه أبو الهذيل والجبائى ، فالحيـــاة والموت وســـائر الاعراض لا يوصف البارى عندهما بالقدرة على الاقدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة ، والعجز والقدرة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الانسان ولا يعرف كيفيته ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٧ ، أما الحركات والسكون والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجـــوز الاقدار عليه عند أبى الهذيل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٦٠ .

(٢٢٨) عند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحى ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٦ ، وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لاحد . وما خلق لاحد قدرة على موت ولاحياة ولا يجوز ذلك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٢٢٩) هذا هو موقف النجار ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٨ .

الانســـان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق ورفض التمرين العقلى نظرا لما يقدمه من متاهات لا تسمح الا بالتعبير عن عواطف التأليه تعظيمـــا للمؤله وتحقيرا للطبيعة وتعجيزا للانسان (٢٣٠) .

وقد يضـــاف الى القدرة صفة أخرى تابعة لهـــا أو مستقلة عنهـــا وهى صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمان . رباعى ورباعى . والحقيقة أنها صفة اضـــافية لان القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة وصفة الخلق أو التخليق مؤثر أيضـــا على سبيل الصحة ومن ثم لا فرق بين الصفتين . أما التكوين فانه ليس صفة مستقلة بل داخل فى القـــدرة أو فى الارادة لان التكوين تخصيص مثلها (٢٣١) .

والحقيقة أن اللفظ فى أصل الوحى يشـــير الى الفعل والموصـــوف ولا يشـــير الى الصفة مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل ولكنها ليست

---

(٢٣٠) قال البعض لا نقول ان الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا عليه لاستحالة ذلك وان كنا قادرين على الكسب كما أن الحركة التى يقدر البارى عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحلها الله فى نفسه ولا بالعجز ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ، وقال بعضهم لا يوصفون بالقـــدرة على ذلك ولا بالعجز عنه لاستحالته ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٣١) النهاية ص ١٠٥ — ١٠٧ ، يثبت بعض فقهاء ما وراء النهـــر أن صفة التخليق غير صفة القدرة وينفيها الاكثرون ، المعالم ص ٥٠ — ٥٢ ، ، وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغـــاير القدرة . ان كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهى صفة نسبية فيلزم من حدوث الكون حدوث التكوين . وان كان المراد بها صفة مؤثرة فهى عين القدرة ، التحقيق ص ٩٥ — ٩٧ ، أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة أثرها الصحـــة والصحة لا تستلزم الكون ، المحصل ص ٣٥ ، التكوين صفة أزلية هى تكوينية العالم ، ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل فى الوقت . وجوده على حسب علمه وارادته وهو غير المكون ، النسفية ص ٨٦ — ٩٠ ، قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجب أصلا بخلاف متعلق التكوين . القـــدرة متعلقة بامكان الشىء والتـــكوين بوجوده ، الطوالع ص ١٨٤ ، وقد زادت الماتريدية فى صفات المعـــانى صفة ثامنة سموها التكوين بالرغم من اعتراض الاشاعرة وسؤالهم عـــن فائدة التكوين بعد القدرة ، الكفـــاية ص ٥٩ ، وذلك لأن حى عالم قادر شروط للخلق ، الانصاف ص ٣٦ وبالتالى فى الثلاثى ما يكفى عن اضافة صفة ليكون الرباعى .

اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل . ولا تعنى فقط القدرة بل تعنى ايضا التقدير وحسن الادراك وميزان الامور والتخطيط والاعتدال فى النسب ، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة بل انها تقدير فى الطبيعة وتقدير من الانسان للطبيعة (٢٣٢) .

٤ — **الحياة** . هى ثالث صفة فى الثلاثى بعد استقرار نسق الصفات وان اضطرب مكانها فى البداية بين الثلاثى والرباعى (٢٣٣) . وقد لا تظهر الحياة على الاطلاق لانه لم تكن هناك مخاطر عليها (٢٣٤) . وقد لا تظهر الا فى عبارة يختتم بها السمع والبصر (الادراكات) فى أمر الرباعى والسباعى معا (٢٣٥) . وقد تظهر فى الثلاثى بعد القدرة والعلم (٢٣٦) . ولكن الغالب ظهورها نظرا لاهميتها غير المتوقعة فى أول السباعى والثلاثى معا (٢٣٧) .

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معا . فلا يوجد عالم الا حى ولا يوجد عالم قادر الا كان حيا . وأحيانا

---

(٢٣٢) ظهر لفظ « قدر » ومشتقاته فى أصل الوحى ١٣٢ مرة منها بمعنى قدر أى قتر ١٣ مرة ، قدر بمعنى خطط حوالى ١٣ ، أو بمعنى ظن أو حسب ٣ مرات ، وقدر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالى ١٢ مرة . ولكن الاستعمال الاغلب بمعنى القدرة حوالى ٦٥ مرة كان فى صيغة الصفة قادر فى المفرد ٧ مرات أو الجمع ٧ مرات أو القدير حوالى ٤٥ مرة أو المقتدر مفردا أو جمعا حوالى ٤ مرات . ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنى مستقلا عن الفعل والفاعل .

(٢٣٣) تظهر الحياة مع الرباعى بعد السمع والبصر والارادة وقبل الكلام ، الاصول ص ١٠٥ — ١٠٦ ، كما تظهر بعد السمع والبصر والقدم وهما بعد العلم باسقاط القدرة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ، أو كرابع صفة فى الثلاثى بعد القدرة والارادة والعلم ، الكفاية ص ٥٠ .

(٢٣٤) هذا هو الموقف فى الابانة .

(٢٣٥) الغاية ص ٣٣ ، الحصون ص ٢٢ .

(٢٣٦) التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٣٧) الانصاف ص ٣٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الرسالة ص ٣٣ .

تمتد الحيــاة فتصبح شرطا للرباعى أيضا . فالحياة شرط الادراك كالسمع والبصر . وقد يوجد الشرط دون المشروط ولكن لا يمكن وجود المشروط دون الشرط (٢٣٨) . يستحيل وجــود الفعل من موات ، ومادام الله فاعل الاشياء وجب أن يكون حيـا . ولما ثبت بالدليل على أن البارى صـانع قادر فاعل ، وصح الفعل وقوعه من الميت فان وقوعه من الحى أولى . الحى هنـا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، العالم بجميع المعلومات القـادر على جميع المقدورات . ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الاحصـاء والملاحظة والسبر والتقسيم . وذلك فى الحقيقة هو قيـاس الغائب على الشـاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الانسانية فى عبارة « الواحد منا » ، وقد تستعمل بعض الادلة النقلية لاثبات الحياة ولاثبـات أن الله حى (٢٣٩) .

ولكن ماذا تعنى الحيـاة ؟ نظرا لارتبـاط العلم والقدرة والحيـاة فقد تفيـد الصفات الثلاث معانى بعضهـا البعض مما يدل على الوحدة بينها . كمـا تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشـير الى التغـاير ببنها (٢٤٠) . وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثى وحده بل ينطبق أيضا على

---

(٢٣٨) الحياة صفة تصح لمن قامت به الادراك كالعلم والسمع والبصر أى يصح أن يتصف بذلك . ولا يلزم من الحياة الاتصاف بالادراك بالفعل ، وهى لا تتعلق بشىء موجود أو معدوم ، الكفاية ص ٥٠ ، الانصـاف ص ٣ ، ص ٣٥ ، التمهيد ص ٤٧ ، الفصـل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ، اللمع ص ٢٥ ،الارشـاد ص ٦٣ ، المسائل ص ٣١٤ ، المحصـل ص ١٢١ ، المعالم ص ٤٤ ، الشرح ص ١٦٠ — ١٦٧ .

(٢٣٩) وذلك مثـل « الحى القيـوم » ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » ، المسائل ص ٣٦٤ .

(٢٤٠) عنـد أبى الهذيل تعنى الله عالم أنه قادر وتعنى انه حى انه قادر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ، وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحى تعنى البارى شىء لا كالاشياء أنه قادر لا كالقادرين ، وتعنى حى لا كالاحياء أنه عالم لا كالعلماء ، فالصفات معانيها واحدة مثل اقبل وهلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، وأجاز الصالحى من المعتزلة كون ما ليس بحى عالما قادرا مريدا فلا يكون له على هذا الاصل أن الصانع حى ، الاصول ص ١٠٥ ، العلم والقدرة دون الحياة هى أقرب الى صفات الحاسب الآلى =

السمع والبصر من الرباعى لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة . وقد يعيد اثبات الثلاثى اثبات الذات نظرا للتوحيد بين الذات والصفات(٢٤١). ومع ذلك قد يفضل البعض تمايز المعانى بين الصفات الثلاث (٢٤٢) ولكن بالاضافة الى التعريف بالشرط(٢٤٣) أو التعريف بالذات هناك عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الازلية والوظيفة العضوية . فالحياة صفة قديمة ازلية تطلق عليها الاحكام العامة الثلاثة للصفات . وقد تكون استحالة الضد أى الموت نظرا لأن الصفات هى قلب للاضداد . وقد تكون الحياة اعتدال المزاج النوعى أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال . على أية حال الحياة شعور بديهى ، كمال يستتبع العلم والارادة وكل مظاهر الحياة . والحياة كصفة أزلية هى حياة المطلق بلا مادة أو مضادة لحياة المادة ، فهى الحياة الخالصة الطاهرة . وهو قلب للوضع الانسانى . فبما أن الحياة الانسانية ملامسة للمادة ، حياة البدن ، فالاشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن(٢٤٤) . وقد نشأ من هذا التصور للروح

=

منها الى صفات الله ، وعند البغداديين وعلى رأسهم الاسكافى تعنى حى أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٥ ، وعند بعض البغداديين لا يعنى الله عالم الله قادر او الله حى بل الله حى تعنى أنه قادر وأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وانه بصير تعنى أنه عالم بالمبصرات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢٤١) عند الجبائى تعنى حى عالم قادر اثبات ذاته ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٥ .

(٢٤٢) ينكر عباد أن يكون معنى عالم أنه قادر أو أن يكون معنى قادر أنه حى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ ، ج ٢ ، ص ١٦٦ ، وعند المعتزلة البصريين لا تعنى الله حى أنه قادر ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٢٤٣) هذا هو رأى جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبى الحسن البصرى، المحصل ص ١٢١ ، الحصون ص ٢٢ ، الطوالع ص ١٧٩ ، المواقف ص ٢٩٠ ، الرسالة ص ٣٣ — ٣٤ ، التحقيق ص ٦٧ — ٦٨ .

(٢٤٤) عند أهل السنة ، حياة الاله بلا روح ولا اغتذاء ، والارواح مخلوقة خلاف النصارى وقولهم بقدم الاب والابن والروح ، الفرق ص ٣٣٦ — ٣٣٧ ، قال الاصحاب ان حياته صفة أزلية قائمة من غير روح

=

الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضا على قسمة الحيـــاة الى روح ومادة ، واعتبار المادة أقل شرفا وأحط مرتبة من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخـــلط فى السلوك الانســـانى ، الفـــردى والجمـــاعى(٢٤٥) .

لم يتعرض القدماء كثيرا لهذه الصفة الثالثة وهى الحياة مع أنهـــا الصفة التى تستطيع أن تكشف الانسان من حيث هو حياة كمـــا كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقا له وكما كشفت القدرة عن طبائع الاشياء وعن الحرية الانسانية . لم يذكر القدماء الا أن البارى حى لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة . الحياة حياة الفعل ، والفعل فعل الحياة(٢٤٦) . وبما أننا لا نحيا ، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هـــذه الصفة كما فعلنا فى العلم والقدرة لاثبات أن الله عالم بكل شىء يعـــلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور لاعطاء تصور تمثله الســـلطة لاحـــكام سيطرتها . ومع ذلك ان لم يعبر جيلنا عن الحياة فى صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع فانه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفريج السرى عن الهم أو فى التعبيرات الرمزية فى الادب والصحافة

=

ولا غذاء ولا تنفس . والحيـــاة عند أكثر الاصحاب غير الروح لان الحياة صفة والارواح أجســـام ، ولله حياة هى صفة أزلية وليست له روح . فأما الارواح المنسوبة اليه فى القرآن فهى من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذى يقوم فى القيـــامة صفا واحدا . وأرواح الحيوانات أجســـام . ولو أمر الله جســـما بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك فى الحياة) . والحياة المحدثة جنس واحد ، وكل قائم بنفســـه يصح قيام الحياة به . وعنـــد القدرية ، لا يصح وجود الحياة الا فى بنية مخصوصة . واذا ثبت أن الله حى وأن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها موت ولا ضد من أضـــداد الحيـــاة كما أن القدرة الازلية لا يعقبها عجز وكذلك فى سائر الصفـــات الازلية ، الاصـــول ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢٤٥) أنظر مقالنا « التفكير الدينى وادواجية الشخصية » فى قضايا معـــاصرة جـ ١ .

(٢٤٦) يقول الغزالى « والنظر فى صفة الحياة لا يطول » ، الاقتصـــاد ص ٥٤ .

من أجل رفع الغطاء عن الحياة المانع لها من الصياغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذى يهدف الى تخفيف حدة الازمة نفسيا أو باعطاء الوعود أوباظهار بطولة ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول الى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظـرى الى التفريج العملى أو عدم الوعى بها على الاطلاق ، وحصر الحياة فى البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية أوباستغلال الازمات للمكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أوتعميقها وتبريرها وتمويهها لصالح السلطة بالتستر وراء الحكم وهو فى الحقيقة وضع للعام فى سوق السـلطة أو هروبا الى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو فى حلقات الحشيش وجلسات المرح . أما فى أصل الوحى فالحياة هى الحياة الدنيا ، حياة الناس . الحياة امتحان واختبار وعمل ، قانونها الاضداد ، اخراج الحياة من الموت والموت من الحياة . وهى فعل لله لاحياء الارض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تستعمل كصفة له . الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له(٢٤٧) .

٥ — **السمع والبصر** : وهما أول صفتين فى الرباعى ، يأتيان معـــا

---

(٢٤٧) ذكر لفظ الحيـــاة فى القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة منهـــا بمعنى التحية ١٠ مرات ، وبمعنى الاستحيـــاء ٦ مرات ، وكاسم علم « يحيى » نبيـــا ٥ مرات ، والحيوان مرة واحدة ، والحية مرة واحدة . وتظهر كفعل ٦٤ مرة وكصفة مفردة حى ١٩ مرة وجمع ٥ مرات وكاسم حياة ٧٦ مرة ومحيـــا مرتين وكاسم فعل محيى مرتين . وقد استعمل اسم حياة بمعنى الحيـــاة الدنيا فى كل المرات وليس كصفة لله . أما صفة حى فقد استعملت ٥ مرات لله فقط مثل « الله لا اله الا هو الحى القيوم » (٢ : ٢٥٥) ، (٣ : ٢) ، « وعنت الوجوه للحى القيوم » (٢٠ : ١١١) ، « وتوكل على الحى الذى لا يموت » (٢٥ : ٥٨) ، « هو الحى لا اله الا هو » (٤٠ : ٦٥) ، والمرات الاربع عشرة الباقية للانســـان الحى وليس للاله الحى بفعل الله . وقد استعمل فعل يحيى ، وأحيا لله حوالى خمسين مرة . فالله يحيى والانسان يحيا . وصيغة الجمع أحياء كلها للانســـان (٥ مرات) . أما فعل الحياة فيشارك فيه الانســـان مع الله . فالمســـيح يحيى الموتى باذن الله (٣ : ٤٩) ، وفرعون يقتل الابناء ويستحيى النساء (٥ مرات) ، والانسان يبعث حيا (٥ مرات) ، والشهداء أحياء (٥ مرات) .

باستمرار فى هذا الترتيب بداية بالسمع وتثنية بالبصر . وهما أقل ظهورا من الارادة والكلام كما أن الحياة أقل ظهورا فى الثلاثى من العلم والقدرة . وكلاهما يدخلان على أنهما من الادراكات . لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم فى اثباته ومع اثبات أوصاف الصانع وعلى أنهما مظهران للحياة(٢٤٨) . يظهران فى اثبات صفات التشبيه عرضا وضد نفاتها بارجاعها الى العلم (٢٤٩). وقد تداخلت الصفتان فى الثلاثى . فعندما تنتقل الارادة الى الثلاثى يظهر البصر كثانى صفة فى الثلاثى : الكلام ، البصر ، السمع (٢٥٠) . وعندما يصير الرباعى ثلاثيا بعد ادخال الارادة بعد القدرة فى الثلاثى يبقى السمع والبصر والكلام(٢٥١). ويظهر السمع والبصر مع القديم بعد العلم وقبل الحياة ، واهمها اثبات الصفات أو نفيها قبل قدمها أو حدوثها(٢٥٢) . فاذا ما استقل الثلاثى فان السمع والبصر يظهران اما آخر الرباعى واما فى وسطه واما فى أوله(٢٥٣). وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقى الاسماء(٢٥٤) .

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل . والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض ، ويمكن تأويله على نحو مجازى .

---

(٢٤٨) اللمع ص ٢٥ .

(٢٤٩) الابانة ص ٣٥ .

(٢٥٠) السمع ، والبصر ، والكلام (بعد الارادة والقدرة والعلم ، ، الحصون ص ٢٠ .

(٢٥١) الكفاية ص ٥٢ — ٥٤ .

(٢٥٢) الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٨ .

(٢٥٣) فى الآخر فى النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، النهاية ص ٣٤١ — ٣٥٥ ، الغاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، وفى الوسط فى الارشاد ص ٧٢ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، الطوالع ص ٨٢ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، المواقف ص ٢٩٢ — ٢٩٣ ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، الملل ج ١ ، ص ١٢٣ .

(٢٥٤) يتحدث ابن حزم عن السميع والبصير كما يتحدث عن الغفور العزيز القديم الرحيم فى مقابل الخلاق الرزاق . الاولى قديمة ، والثانية حادثة ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٠ — ١٣٢ .

والعقل هو أن الاله حى ، ومن صفات الحى السمع والبصر . الحى لا يكون الا متكلما سميعا بصيرا(٢٥٥) .

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الازلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الادراكية العضوية الصرفة . فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاته يسمع بها جميع المسموعات من الاصوات والكلام وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات(٢٥٦) . ولكن السمع والبصر أيضا ليسا صفتين مستقلتين عن العلم بل وسيلتان للعلم أى ادراكان . فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والادراك لا يزيد على العلم ، بل هو العلم الحسى التجريبى . يرجع السمع والبصر الى الادراك قبل أن يصبح علما نظريا أو استدلانيا . هما ادراكان قبل العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود . فهما قبل العلم كادراك وبعد العلم كنظر(٢٥٧) فالادراكات من قبيل العلوم . صحيح انه

---

(٢٥٥) وذلك مثل « وهو السميع البصير » ، « انه بكل شىء بصير »، « انه سميع بصير » ، « اننى معكما أسمع وأرى » ، « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها » ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم »، « ان الله سميع بصير » .. الخ . الرسالة ص ٤٧ — ٤٨ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ؛ الارشاد ص ٧٢ — ٧٤ .

(٢٥٦) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام . ويفرق المتأخرون فى تعلق الصفة بين تعلق خلوصى قديم وتعلق تنجيزى بعد وجودها ، الكفاية ص ٥٢ — ٥٤ ، عند المتقدمين من المعتزلة أن البارى سميع بصير على الحقيقة، الارشاد ص ٧٢ .

(٢٥٧) هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الاشاعرة مثل الآمدى فى « الغاية » حين ينكر أن تكون الصفتان زائدتين على العلم ، المعالم ص ٤٥ — ٤٧ ، وكذلك الغزالى . وعند الاشعرى ذاته الادراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبى الذى لا يثبت تصورا للادراكات أصلا ، النهاية ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند الكعبى والنظام أن كون الاله سامعا يفيد كونه عالما بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة وهو باطل عند الاشاعرة لان الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالما به فى حال السماع ثم يكون عالما به فى الحالة الثانية سامعا وبالتالى صح أن سمع الشىء غير
=

قد يحدث ادراك حسى دون علم وقد يحدث علم دون ادراك حسى وذلك لأن تحويل الادراك الى علم مشروط بسلامة الادراك وبالانتباه على ما هو معروف فى نظرية العلم وفى نظرية الرؤية . ويعتمد نفى السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو كانا حادثين لكانت الذات محلا للحوادث وعلى احتياجهما الى حاسة وآلة وعضــو ووظيفة وهو محال . وقد يتوقف البعض دون أثبات أو نفى(٢٥٨) . والعجيب أنه فى نفس الوقت الذى يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمــة بالذات يثبتان أيضا على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين(٢٥٩) . وكأن الايغال فى اثبات الصفة القديمة ينقلب الى تشبيه حسى لاثبــات وظيفتين حسيتين . لذلك حرص البعض على اثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو ، لا يثبتان بآلة صماخ وأذن أو عين وحدقــة . كذلك

=

العلم به ، الاصــول ص ٩٦ ، وعندهما واتباعهما من المعتزلة كل مسموع سمع ادراك لا سمع ، علم به من غير أذن ولا جارحة ، الاصول ص ٩٦ ، فالسمع والبصر يعنيان العلم ، ولو قيل سميع للالوان ، بصير بالاصوات بمعنى عالم لكان جائزا مثل « يعلم السر وأخفى » بصير وسميع بمعنى عليم، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٠ ، وأيضا الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ ، المحصل ص ١٢٣ — ١٢٤ ، الاقتصاد ص ٧٧ — ٧٨ ، التمهيد ص ٤٧ ، كما أبطل الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصــارى لان النصــارى لم تثبت الله سميعا وبصيرا الا على معنى انه عالم . وكذلك قالت الجهمية ان الله عالم ولا تقول انه سميع بصير على غير معنى عالم ، الابانة ص ٣٥ ، التنبيه ص ١٢١ ، الطوالع ص ١٨٢ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٦ ، التحقيق ٦٨ — ٦٩ ، الشرح ص ١٧١ — ١٧٣ ، الابانة ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٥٨) وذلك مثل أبى الحسين البصرى تلميذ القاضى عبد الجبــار ، اعتقادات ص ٤٥ .

(٢٥٩) عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والاصوات على الحقيقة لا بمعنى انه عالم بهــا ، الفرق ص ١٨١ ، سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيــات لم يزل رائيا لنفســه وسامعا لكلام نفسه. ويثبت الاشــعرى السمع والبصر وينقد تأويل المعتزلة ، الابانة ص ٤٣ — ٤٤ ، ســميع بصير أى مدرك لجمــيع المدركات التى يدركات الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشــونة والحرارة والبرودة ادراكا معينــا ، الانصــاف ص ٢٥ .

يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفى الضد أى الآفة ، أى استحالة الصمم والعمى ، فكلتاهما صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص . فالحى ان لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من الادراك كان سميعا بصيرا(٢٦٠) وذلك يدل على ان نشأة الصفات هى فى اضدادها عن طريق القلب ، أى نفى مظاهر النقص الانسانى لاثبات مظاهر الكمال الانسانى .

ويذكر أحيانا السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم او ارتباطها بالادراك أو ارتباطها بالقدرة كالقول بأن سمع الاله قدرته على ادراك مسموعاته(٢٦١) . ولكن يبدو أن البصر قد حظى باهتمام اكبر من السمع بالرغم من أن الوحى سمعى لا بصرى . فكل موجود يجوز أن يكون مسموعا ومرئيا وبالتالى لا يوجد موجود الا اذا أدرك من خلال الحواس . لا يسمع الا ما كان كلاما أو صوتا ومع ذلك يظل السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود او كان أصوات الهامسين(٢٦٢) . ويثبت البصر ايضا بنفس حجة ثبوت السمع . فتجوز

---

(٢٦٠) اللمع ص ٢٥ ، الارشـاد ص ٧٢ (الجبائى وابنه) ، النهاية ص ٣٤٤ — ٣٥٥ ، الغـاية ص ١٢١ — ١٣٣ ، التمهيد ص ٤٧ ، الاقتصاد ص ٥٨ — ٦٠ ، المسـائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، النظامية ص ٢٢ — ٢٣ ، يقول الاشـعرى ان الله سميع بصير لان الحى اذا لم يكن موصـوفا بآفة تمنعه من ادارك المسموعات والمبصرات اذا وجدت فهو سـميع بصـير . فلما كان الله حيا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه . اللمع ص ٢٥ .

(٢٦١) الاصول ص ٩٦ .

(٢٦٢) جواز سـماع كل موجود ورؤيته حجة الاشعرى . ولا يسمع الا ما كان صـوتا رأى القلانسى . وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الاعراض لا تدرك الا بالحواس ، الاصول ص ٩٧ ، اما عند الكعبى ومعتزلة بغـداد فالله لا يسمع شيئـا على معنى الادراك السمعى ، السـميع البصير تعنى عليم بالمسموعات والمرئيات ، الفرق ص ١٨١ ، الارشاد ص ٧٢ ، ووافقه جماعة من النجارية وكل من قال انه سميع بصـير لذاته ، النهـاية ص ٣٤١ — ٣٤٤ ، وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سـامع على الحقيقة بل على معنى أنه يعلم المرئى من المسموع ، الفرق ص ٣٣٥ .

رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعدوم . ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الاعراض ؟

الدليل على رؤية الاعراض هـــو التمييز بالبصر بين الالوان وبين التأليف والاكوان . ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والتحقق من وجـــود المعلوم حتى ولو كان مختفيا عن الانظار . فالبصر يعنى العلم ، والادراك الحسى مقدمة للعلم وليس هو العلم . العلم لا يكون الا نظريا . ولا يمكن أن تكون الرؤية هى العلم ، فقد يرى الانسان شيئا ولا يعلمه أو يعلم الانسان شيئا ولا يراه . ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسموع والمبصر كموضوعات ادراك . وبالتالى يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات الى الصفات فى سؤال : هل يسمع الله ذاته ؟ هل يرى الله ذاته ؟ وبالتالى تتحول الصفات الذاتية الى موضوعات مسموعة أو مرئية ثم تتحول الموضوعات الى ذات مشخصة ، ويصبح الله ذاتا وموضوعا ، سامعا ومسموعا ، مبصرا ومبصرا(٢٦٣) .

وقياسا على السمع والبصر ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس

---

(٢٦٣) عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه . ويستحيل أن يكون مرئيـــا كمن يقول أنه يعلم غيره ولا يعلم نفسه ، الاصول ص ٩٨ ، وعند الجبـــائى تعنى لم يزل رائيـــا لم يزل عالما ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ — ١٨٨ ، وعند الكعبى لا يرى نفســـه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره . وعند الكعبى والنظـــام لا يرى الله شيئا فى الحقيقة . وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يرى ولا يرى هو نفســه ، الانصـــاف ص ١٧٦ — ١٧٧ . وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئـــا ولا يرى ، وأولوا الرؤية بمعنى العلم . فمن رأى شيئا علم ، الاصـــول ص ٩٧ — ٩٨ ، وعند أهل السنة تثبت آية « وهو يـــدرك الابصار » عدة أشياء منها اثبـــات الابصـــار أعراضا خلافا لنفاة الاعراض ، وابطـــال قول أبى هاشم بأن الادراك ليس بمعنى ، واثبـــات رؤيـــة الاعراض ، الاصول ص ١٠١ — ١٠٢ ، وأجمعوا على أن الله برؤية أزلية يرى بهـــا جميع المرئيات ولم يزل رائيا لنفســه ، الاصول ص ٩٧ ، وعند النظـــام لا مرئى الا اللون ، واللون جسم وعند الجبائى المرئيات جواهر وألوان وأكوان وعند أبى هاشم المرئيات جنسان جواهر وألوان ، الاصول ص ٩٧ — ٩٨ .

كصفات للذات خاصة وأن فقدانها نقص ، وأنها من كمالات الحى ؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والتألم والشهوة فهى أيضا كمالات للحى ؟ الحواس كلهـا طريق للعلم وللاتصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء مثل السمع والبصر . هل يغنى السمع والبصر عن باقى الحواس لأن باقى الكيفيات الحسية داخلة فيهما وكأن المدركات نوعان سمعية وبصرية ، مثل الفنون ، لا ذوقية أو شمية أو لمسية ؟ وقد أبدعت الحضارة قديما ليس فقط فى الفنون السمعية (الشعر) بل أيضا فى الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة) والذوقية (الطعوم) والشمية (الارابيح) واللمسية (الحرائر)(٢٦٤) . والحقيقة ، أن ذلك كله هو أكمال للوعى بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه مع اعطاء الاولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لانهما أقرب الى ادراك المعانى . والحواس ليست صفات أزلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصورى) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الاشعة والعين والاجسام والاعراض ، والحواس والآلات ، والاذن والصماخ ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادى) بل هى مدركات حسية يعى الوعى من خلالها العالم . الوعى يرى ذاته خارجـا منه ، مطرودا من العالم ، غريبا عنه . وهذا ما يؤكده تحليل السمع والبصر فى أصل الوحى . فالسمع فعل أكثر منه صفة ، وفعل انسانى وليس فعلا الهيا . وهو مرتبط بالعلم وطريق له . أما البصر فهو أيضا فعل للانسان أكثر منه فعـلا لله . وكذلك البصر والابصار للانسان للادراك الموجـه بالانتباه(٢٦٥) .

---

(٢٦٤) الاقتصاد ص ٥٩ — ٦٠ ، الانصاف ص ٢٥ ، الارشاد ص ٧٦ — ٧٧ ، الشرح ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٢٦٥) ذكر لفظ « سمع » ومشتقاته فى القرآن ١٨٥ مرة ، كفعل (١٠٨ مرات) وكاسم (٢٢ مرة) وكصفة (٥٥) مرة ، سميع (٤٧) ، سماع (٤) ، سمع (٢) ، سمع (٢) ، ممـا يدل على أن السمع فعل أكثر منـه اسما . ومن استعمالات الافعـال كلها لا يذكر الله فيها الا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات وهى : « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها ونحن أغنيـاء » (٣ : ١٨١) ، « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله» (١٥٨ : ١) ، « قال لا تخافا اننى معكما اسـمع

=

٦ — **الكلام** : وهو الصفة السادسة من صفات الذات . وفى

=

وأرى » (٢٠ : ٤٦) ، « أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم » (٤٣ : ٨٠)،«والله يسمع تحاوركما » (٥٨ : ١) ، مما يدل على أنه فعل انسانى وليس فعلا الهيا . وقد يكون الله هو الذى يمكن الانسان من السمع (٣ مرات) مثل « ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم » (٨ : ٢٣) ، « ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون » (٨ : ٢٣) ، « ان الله يسمع من يشاء » (٣٥ : ٢٢) ، ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للانسان ! والغالب فى الفعل هو نفى السمع اشارة الى الكفار (اكثر من ٥٠ مرة) فى مقابل سمع المؤمنين (حوالى ٢٠ مرة) والجن والرسول ... الخ . ويتضح ارتباط السمع بالادراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدى الى العلم « ولا يسمع الصم الدعاء » (٣١ : ٤٥) ، « ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » (٧ : ١٠٠) ، « ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها » (٧ : ١٠٠) ، « أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها » (٧ : ١٩٥) ، « فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » (٢٢ : ٤٦) ، « أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون » (١٠ : ٤٢) ، (٤ مرات) ، « انك لا تسمع الموتى »(٣٧ : ٨٠) ،(مرتان) ، وقد ارتبطت صفة « سميع » ، فهى مرتبطة بعليم (٣٢ مرة) وببصير (١١ مرة) وسميع الدعاء (مرتان) وبقريب مرة واحدة وبمفردها مرة واحدة مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم . كما ارتبط السمع بالابصار والافئدة (٥ مرات) ، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعى كشرط للادراك الحسى . أما لفظ « بصر » ومشتقاته فقد ذكر فى القرآن ١٤٨ مرة ، كفعل (٣٣ مرة) وكلها للانسان ، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللانسان (٧ مرات) ، وصياغات أخرى مثل بصيرة (مرتان) للدلالة على مسؤولية الانسان ، والبصائر من الله مساعدة فى الرؤية وشرطا لها ، وتبصرة (مرة واحدة) للذكرى ، ومبصر (٧ مرات) للنهار ، والمستبصر (مرة واحدة) . أما « بصر » (٤٨ مرة) مفردا (١٠ مرات) أو جمعا (٣٨ مرة) فكلها للانسان . وتفيد استعمالات « بصير » لله كفاعل أن الله بصير « بما يعملون » (١٩ مرة) وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات) وخبير بصير (٥ مرات) ، وبكل شىء وبنا وبه مما يفيد معنى العلم . أما لفظ البصر كمفرد فانه يشير الى الادراك السليم مثل البصر الحديد أو الادراك الخاطىء الذى عليه غشاوة أو ما يترتب على الادراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانة ، أو كرمز للسرعة فى لمح البصر أو ارتباطا بالسمع والفؤاد للدلالة على الوعى كشرط للادراك . أما صيغة الجمع فانها تدل أيضا

=

العقائد يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الاوصاف . فمثلا يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفى الجسمية والشبه واثبات الواحد واعادة المخلوقات(٢٦٦) . ولا يظهر الا الكلام والارادة متميزان على باقى الصفات السبع نظرا للمخاطر المحدقة بهما ، الكلام لاثبات قدمه ضد خلقه ، والارادة لاثبات شمولها ضد حرية الافعال(٢٦٧) .

ونظرا لأهمية الكلام فانه يظهر بوضوح تام أمام الرباعى كما يطغى أحيانا على الثلاثى العلم والقدرة والحياة كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست . ويعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل فى الصفات . وفى بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفى باقى الصفات الست الاخرى(٢٦٨). ويأتى الكلام فى أول الرباعى نظرا لأهميته(٢٦٩) . وعندما تدخل الارادة مع الثلاثى الاول يظهر الكلام ثانى صفة فى الرباعى بعد الارادة وقبل

=

على ما يدل عليه المفرد من الادراك السليم والسمع أو الادراك الخاطىء فى زاغت الابصار أو كمقدمة للسلوك اما خشوعا أو زوغا . ويظهر مع السمع والافئدة للاشارة الى الوعى أو الانتباه كشرط للادراك .

(٢٦٦) اللمع ص ٢٤ — ٣١ .

(٢٦٧) باب الكلام فى القرآن والارادة ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، باب الكلام فى الارادة وأنها تعم سائر المحدثات ، اللمع ص ٤٧ — ٩٥ ، وفى العقائد الاولى لا يظهر احصاء للصفات بل هناك اثبات لما هو فى خطر منها مثل اثبات قدم الكلام واثبات العلم واثبات الارادة ضد نفاتها اما للقول بخلق القرآن أو نفى الصفات أو لاثبات حرية الافعال . أما القدرة والحياة فلا تظهران ، والسمع والبصر يدخلان فى اثبات صفات التشبيه ، الابانة ، الكلام ص ١٩ — ٣١ ، العلم ص ٣٩ — ٤٤ ، اثبات الارادة ص ٤٤ — ٤٩ .

(٢٦٨) الابانة ص ١٩ — ٣١ ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الانصاف ص ٧١ — ١٤٣ ، البحر ص ٢٩ — ٣٤ .

(٢٦٩) الطوالع ص ١٨٣ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٦ ، التحقيق ص ٧٣ — ٨١ ، الكفاية ص ٥٤ — ٥٦ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ .

السمع والبصر نظرا لاهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما فى نفس الوقت(٢٧١) . ويظهر الكلام فى ثلاثة أبواب مستقلة بعد الارادة وقبل السمع والبصر ، فتتصدر أهم صفتين تتلوهما الصفتان الاقل أهمية(٢٧١) . ونظرا لارتباط الارادة بالقدرة ، وارتباط الكلام بالسمع والبصر فقد تأخر الكلام(٢٧٢) . وقد يأتى الكلام فى آخر الرباعى بعد الارادة نظرا لتكوينه موضوعا خاصا مستقلا حسيا(٢٧٣) . وقد يذكر معه القرآن نظرا لأن القرآن هو التعبير الحسى الملموس عن الكلام أى الكلام الجسمى(٢٧٤) . ونظرا لاهمية اثبات خلق القرآن أو قدمه فانه يظهر فى باب خاص تال للرؤية واثباتها . ويظهر كأنه هو كل مسألة الكلام ، ولا تذكر مسائل الكلام الاخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ الا عابرا فى معرض المحاجة على قدم القرآن (٢٧٥) . وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات فى أبواب التوحيد . ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كله فى أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز(٢٧٦) . ويثبت عن طريق اجماع الانبياء دون أن تتوقف ثبوت نبوتهم عليه أى أنه ليس دليلا على النبوة كالمعجزة(٢٧٧) .

---

(٢٧٠) الرسالة ص ٤٤ — ٤٥ ، وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيتداخل مع السمع والبصر ، المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ .

(٢٧١) النظامية ص ١٨ — ٢٢ ، الغاية ص ٨٨ — ١٢٠ .

(٢٧٢) النهاية ص ٢٦٨ — ٣٢٠ ، وفى كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصل عن الكلام فى السمعيات نظراً لغياب الاساس العقلى لها .

(٢٧٣) الاصول ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٧٤) الفصل جـ ٣ ، ص ٥ — ١٣ ، الارشاد ص ٩٩ — ١٣٧ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم ص ٤٧ .

(٢٧٥) الابانة ص ٢٩ — ٣١ ، الانصاف ص ٧٠ — ١٤٣ .

(٢٧٦) « وأيضا فان له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديدا فانه من احدى نعم الله بل من أعظم النعم فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والاحكام » . الشرح ص ٥٢٧ ، وهو الاصح ، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة الهية ، وبالتالى فهو أدخل فى العدل وأبعد عن التوحيد.

(٢٧٧) الطوالع ص ١٨٣ .

ويشمل مبحث الكلام عدة موضوعات ، اثبات الكلام أو نفيه ، قدمه وحدوثه (مشكلة خلق القرآن) ثم وصف مراحل الكلام ابتداء من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق مارا بالحفظ والاداء ثم صيغ الكلام (وحدته وكثرته)(٢٧٨) . ولكن ما هو تعريف الكلام ؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كأصوات وحروف مسموعة أو مقروءة أى الكلام الحسى وبين الكلام كمعنى أى الكلام النفسى . وينشأ الخلاف فى الكلام الحسى أى الاصوات والحروف هل هى قائمـــة بذات الله أم قائمة بغيره فى الهـــواء أو على الالواح ؟ كما ينشأ الخلاف فى الكلام النفسى هل هو قائم بذات الله أى بنفسه أم أنه معنى قائم بنفس الانسان المستمع أو القارىء ؟ فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلما ولكن الخلاف فى معنى كلامه .

وحجة الكلام الحسى أن الكلام أصوات دالة على معان مخصوصة فى أجسام مخصوصة ، الكلام أصوات وحروف يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى . وهنا يبرز سؤال : وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبى وبصوته ؟ كما يبرز سؤال آخر : هل الكلام أصوات وحروف فحسب ؟ ألا تدل الحروف والاصوات على معنى وبالتالى يكون الكلام لفظا ومعنى ؟ وبالتالى يسهل اتهام الكلام الصوتى فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له . ولكن السؤال الاهم : اذا كان الكلام هو الاصـــوات والحـــروف فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والغـــلاف قديمان ! فكيف يقومان بذات الله القديم ؟ بل قيل ان الجلد والغـــلاف قديمان ! الرغبة فى عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الايمانية فى آن واحد حاصرت العقـــل فلم يعط أى تأسيس لهذا الجمـــع بين الكلام

---

(٢٧٨) عند الشهرستانى يقيم المبحث ثلاث قواعد : أ — اثبات كـــون البارى متكلما بكلام أزلى بخـــلاف الفلاسفة والصابئة ومنكرى النبوات . ب — أن الكلام واحد . جـ — حقيقة الكلام شاهدا وأحكامه ، النهاية ص ٢٦٧ .

الحسى والنصفة القديمة ، بين الكلام المتكثر والكلام الواحد(٢٧٩) .

وحجة الكلام النفسى أن الكلام صفة غير الحروف والاصوات لأنها نفيد معانى وضعا أو اصطلاحا . هو الكلام القائم بالنفس ، معانى حقيقية قائمة بها ، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة(٢٨٠) . وهو كلام واحد ينقسم الى أمر ، ونهى ، واستفهام ، وخبر ، ونداء أى خمس صيغ حسب التعلق . يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح ولانه مناف لمصلحة العالم والاصلح واجب عليه أو لانه نقص والنقص محال على الله أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه الصدق أو لأنه خبر النبى الذى يعلم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا نقع فى الدور . والحقيقة أن صدق الكلام يكون أما من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخى وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة وأسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلى كنظام للعالم ويكون ذلك من خلال الفعل للافراد وللجماعات فى التاريخ . فلا يرجع صدق الكلام الى صدق الذات بحسب كمالها فذاك صدق علوى مفارق بل يرجع الى ضبط الانسان

---

(٢٧٩) الكلام صوت من يقوم بذات الله عند الحنابلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، العضدية ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الشرح ص ٥٢٨ — ٥٣٠ ، الارشاد ص ١٠٢ — ١٠٣ ، النهاية ص ٢٨٢ — ٢٨٧ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١١١ — ١١٢ ، غالت السلف والحنابلة كرد فعل على المعتزلة وجعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هى بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الازلى فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق . ثم أحدث الاشعرى قولا ثالثا ، حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر الذى تدل عليه هذه العبارات جامعا بين الحنابلة والمعتزلة ، الارشاد ص ١٠٩ .

(٢٨٠) اثبات الكلام النفسى هو موقف الاشاعرة ويستشهدون بقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، المعالم ص ٥٣ ، النهاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٧ .

لك بمناهجه فى النقل وبقواعده فى التفسير وبافعاله فى السـلوك . ولكن تبدو الصعوبة فى تصور الكلام النفسى صفة للذات الالهية وليس معنى فى الشعور الانسانى . اذ كيف يكون هذا الكلام مغايرا للعـلم والارادة بل قد يخالفها ، فقد أمر الله أبا لهب بالايمان (الكلام فى صيغة الامر) مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع ارادته عما يخالف علمه محال ؟ لذلك آثر الحكماء الحديث عن الكلام الانسانى لفظا ومعنى ، الحسى والمعنوى . والحجة أنه لو كان للبارى كلام فاما أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون . والاول اما أن يكون لسانيا وهو تشبيه أو نفسانيا وهو باطل نظرا لارتباط النفسانى باللسان ولأن النفس بها تفكير ووهم وخيال . كلام الله اذن ليس من كلام البشر . ولا حيلة للحـديث عنه الا قيـاس الغائب على الشاهد وبالتالى الانتهاء الى الكلام كلفظ أو كمعنى أو التوقف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم لأن الجهل من مضادات العلم(٢٨١) .

(أ) **الاثبات والنفى** : وهى قضية تتعلق باثبات الصفات ونفيها . فالبارى متكلم بكلام ليس من جنس الاصوات والحروف ، صفة منافيـة للسكون والآفة ، تكلم الله بها ، آمرا ، ناهيا ، مخبرا . والدليل على ذلك اما النقل والتواتر والاجماع واما العقل . والنقل كثير ولكنه ظنى ، معارض بنقل آخر ، ويمكن تأويله لاثبات الضد . كما أنه دور لأن النقل نفسه كلام فى حاجة الى اثبات ، ولا يثبت الا بعد اثبات النبوة(٢٨٢) .

---

(٢٨١) المواقف ص ٢٩٥ —٢٩٦ ، النهـاية ص ٢٧٢ — ٢٧٤ ، الغاية ص ٩١ — ٩٤ ، المحصل ص ١٣٤ ، ويقـول الجوينى « من أئمتنا مـن يمتنع من تحديد الكلام ... وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منهـا ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل » الارشاد ص ١٠٣ — ١٠٤،انظر أيضـا رسالتنا الاولى .
La Phénoménologoie de l'exégèse

(٢٨٢) لذلك رفض الآمدى الحجج النقلية لاثبـات الكلام ، والنقل كثير مثل « وكلم الله موسى تكليما » ، « وتمت حكمة ربك » ، أو حديث « فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق » أو « أعوذ بكلمات الله التـامة » الانصاف ص ٣٧ .

وقد يثبت بتواتر من الانبياء وباجماعهم وان لم يكن دليلا على صدق النبوة كالمعجزة(٢٨٣) . والتواتر لا يثبت الا صحة النقل الخارجي دون ما نقد داخلى ، ولا يثبت الا الكلام الحسى من المبلغ الى المبلغ اليه . والحقيقة ان اجماع الانبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام وبالتالى نقع فى الدور . وقد يثبت باجماع الامة ، وهو ضعيف لأن الاجماع لا يكون الا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر .

أما العقل فانه يعتمد على عدة حجج أولها حجة الكمال . فالسمع والبصر والكلام مظاهر كمال والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص . فلو لم يكن البارى موصوفا بها لكان الانسان أكمل منه فوجب أن يكون البارى سميعا بصيرا متكلما بلا صماخ وحدقة ولسان . وهنا يقوم الشعور باثبات شىء بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو اثبات الشىء عن طريق نفى الضد ، واثبات الكمال عن طريق نفى العيب(٢٨٤) . وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن الانسان لا يتحدث عن الكلام الا وفى ذهنه كلامه ، وكأن الكلام على الاطلاق تجريد لكلامه الخاص ، وتحويل للواقع الى مثال(٢٨٥) . وقد يثبت الكلام عن طريق الاحكام . فأفعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب . واختصاصها بهذه الاحكام يستدعى مخصصا ، وليست كذلك ارادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد ، وهذا المخصص هو الكلام(٢٨٦) . ولما كان الله ملكا مطاعا ، وكان له الامر والنهى فان

---

(٢٨٣) التحقيق ص ٧٣ ، الاقتصاد ص ٦١ ، المعالم ص ٤٧ .

(٢٨٤) المسائل ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، الارشاد ص ٩٩ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦٨ ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٦ ، المعالم ص ٧ ، الانصاف ص ٣ ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، النهاية ص ٢٧٠ — ٢٧٩ ، التمهيد ص ٧ .

(٢٨٥) الارشاد ص ٩٩ — ١٣٧ .

(٢٨٦) رفض الآمدى هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٨١ ، الاقتصاد ص ٦٠ — ٦١ .

ذلك يستلزم بالضرورة الكلام(٢٨٧) . وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصـــديق . وكيف يمكن الرد على منكرها والجـــاحد لصدقها فى نفسها ؟ أليس ذلك نقلا لموضوع الكلام الى موضوع آخـــر هو النبوة ؟ واخيرا اذا دلت الافعال من حيث اتقانها على العلم ، ويستحيل أن يعلم الله شيئا ولا يخبر عنه ، والله يصح منه الارشاد والتنبيه والتعليم والاخبار ، فوجب أن يكون له كلام . وهى حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل ، وبالتالى تقوم على شىء مطلوب اثباته(٢٨٨) . والحقيقـــة ان اثبات الكلام بالارادة أو بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس اثبـــات ضعيف . فالارادة اما للامتثال أو لاحداث الصيغة أو لجعلها دالة على الامر . والاول يعارضه أبو جهل وابراهيم يذبح ولده ، والقـــدرة معنى يتعلق بكل ممكن ، والارادة أخص ، والعلم أعم من الامر ، واحـــاديث النفس مرتبطة باللسان(٢٨٩) . والحقيقة أن الكلام ليس فى حاجة الى اثبات انما الاشكال فى اثبات كلام من ؟ ان الكلام الانسانى يفرض نفسه ، والوحى ذاته كلام بلغة الانسان ، وصيغه صيغ الكلام الانسانى ، أمر ونهى وخبر(٢٩٠) .

وليس اثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع فى التشبيه أو حرصا على التنزيه بل ان الامر يتعلق بالكلام نفسه . فان اثبات الكلام كصفة للتأليه المشخص يوقـــع فى التشبيه ، ويعطى الاولوية للذات المشخصـــة على الصفة ثم للصفة على الكلام(٢٩١) . وان نفى الكلام اثبات للتنزيه لأن

---

(٢٨٧) النظامية ص ١٨ ، وهى الحجة التى يفضلها الآمدى .

(٢٨٨) وقد رفض الآمدى أيضا هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ — ٩١ .

(٢٨٩) الغـــاية ص ٩٧ — ١٠١ .

(٢٩٠) النهاية ص ٢٦٨ ، النسفية ص ٧٩ — ٨٣ ، الارشـــاد ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٩١) عنـــد ابن كلاب لم يزل الله متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة . وعند أهل الســـنة الله متكم بدليل أنه كلم مـــوسى بكلامه ، والكلام صفة له فى الازل ، الفقـــه ص ١٨٤ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، الكلام صفة لذاته لم يزل موصوفا به قائمـــا به مختصـــا بذاته، ولا يصح وجوده بغيره ، الانصاف ص ٢٦ .

الكلام يؤدى الى الانفعال والانفعال نقص فى التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص . فالكلام فعل وانفعال وحركة . الكلام لا صلة له بالذات المشخصة بل هو من فعل الطباع(٢٩٢) . فنفى الكلام اذن قضاء على الاغتراب وعود الى الكلام الانسانى ، ورد الوعى الى ذاته مدركا ومتكلما ، واعمال للعقل بدل الوهم ، ورؤية للواقع لا للخيال .

وقد يكون هناك حل وسط بين اثبات الكلام ونفيه وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات . فالتأليه المشخص لا يتكلم بل هو متكلم(٢٩٣) . ومن ثم يمكن اثبات الصفة دون الوقوع فى التشبيه . وصفة الفعل توحى بأن الكلام ذو اتجاه واحد وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص لأن الذات المؤلهة ما زالت موجودة . وقد تنقلب الآية فلا يصبح التأليه المشخص متكلما أو مكلما بل يصبح متكلما بكلام غيره ومكلما لغيره أى أنه يصبح محلا للحوادث كسائر المتكلمين(٢٩٤).

والحقيقة أن هذا وضع خاطىء للمشكلة . فالكلام لا ينسب الى

---

(٢٩٢) نفى الاسكافى وعباد بن سليمان وجهم الكلام لان الله لا ينفعل ، الفرق ص ٢١٣ ، التنبيه ص ١٣١ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، وكذلك نفته الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات ، النهاية ص ١٩٨ ، وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عباد لا يكلم الله أحدا فى الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح . كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة . الله ليس بمتكلم ولا بمكلم ، الفرق ص ١٥٢ ، الانتصار ص ٥٧ ، مقالات ج ٢، ص ١٦٧ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، وعند معمر ليس الكلام صفة أزلية أوفعل لانه لم يفعل شيئا من الاعراض . القرآن فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس فعلا لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢ .

(٢٩٣) هذا هو موقف الاسكافى اذ يجوز أن يكلم الله العباد ولكن لا يقال انه متكلم وسماه مكلما ولم يسمه متكلما لان متكلم توهم أن الكلام قائم به ومكلم لا يوهم ذلك ، الفرق ص ١٧٠ . وعند أكثر المعتزلة الا من قال بالطباع أن كلامه فعل ، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلما ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ ، المتكلم من خلق الكلام والبارى مقتدر على خلق الكلام وابداعه ، الارشاد ص ١١٢ — ١١٨ . وعند الجبائى الله متكلم تعنى أنه فعل الكلام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٩ .

(٢٩٤) عند الصالحى الله يتكلم بكلام غيره ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٠ .

شخص المتكلم أو حتى الى السامع بل يدرس فى نفسه . لا يحتاج الامر الى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحى . لا يهم أن يكون الوحى كلام شخص بل هو مجرد كلام . والذهن البشرى يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها . المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله ، على عكس الصوفية الذين أرادوا بالتأويل ارجاع الكلام الى مصدره الاول فى شخص المؤله . لا يدل الوحى على أن هناك متكلما بل على أن هناك مستمعا . ما يهمنا ليس هو الالهيات بل الانسانيات أى فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الانسان . والشخص نفسه لا يعرف الا من خلال الكلام لأن الكلام يشير الى تشخيص عواطف التأليه . الكلام هو نقطة البداية لا الشخص ، وان ما يطرق الاذن هى الكلمة لا الشخص الذى تفوه بالكلمة . الكلمة موجودة بفعل طرق الاذن ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدثا عن بعد . وان التحول فى تاريخ العقائد انما يكون باستمرار من الكلمة الى الشخص كما تم فى تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة(٢٩٥) .

فاذا كان السمع والبصر يشيران الى العلم فهما طريقان اليه . واذا كانت الارادة ما هى الا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصا لها كان الكلام فى الرباعى موازيا للحياة فى الثلاثى . فما الصلة بين الحياة والكلام ؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير وبأن المشخص ليس فقط فى ذاته عالما قادرا بل هو ايضا متصل بالحياة ويراسلها . ليس التأليه فقط ارتفاعا الى اعلى ومفارقة كما هو الحال فى التنزيه بل هو أيضا نزول الى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس .

(ب) **هل الكلام قديم ؟** وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالقدم أو الحدوث كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات ، علاقة زيادة ومساواة ، غيرية وهوية . والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات

---

(٢٩٥) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى
La Phénoménologoie de l'exégèse

السبع التى لها تحقق ملموس ، مرئى ومسموع ، هو القرآن . ومن هنا أتت أهميته كدليل حسى مادى على وجود البارى . وأهمية القرآن هو أن الخبر ، وهو مصدر العلم ، وهو الصفة الاولى التى منها تثبت باقى الصفات الاخرى نقلا وبالتالى له الاولوية عليها باعتباره مصدرا . وابتداء من القرن السادس انتقلت مسألة القدم والحدوث من صفة الكلام الى مسألة الوحدة والكثرة . فاثبات وحدة الكلام اثبات لقدمه وقيامه بالذات ، واثبات الكثرة اثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث(٢٩٦) . والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدوثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط وهو ما ركز عليه الاشاعرة بل « خلق القرآن » أى نظرية خصومهم المعتزلة . فالتعبير ذاته يوحى بالنفور . فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظرا لأن الاحساسات الدينية للمسلمين تمج الخلق ولا تقبل الا القدم . القدم أكثر تعظيما واجلالا من الخلق ، القديم أفضل من الجديد ، والماضى أعمق من الحاضر ، والاصلى أقرب الى القلب من التقليد .

وقد أجمع أهل الاسلام على أن لله كلاما وعلى أن الله كلم موسى وعلى أن كلامه فى سائر الكتب المنزلة فى التوراة والزبور والانجيل والقرآن أى فى الصحف(٢٩٧) . ولكن المسألة هى الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسى المقروء . فالصفة المجردة تدخل تحت اشكال القدم والحدوث والكلام الحسى يدخل تحت اشكال المعنى واللفظ . وتنشأ المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصورى والمادى فتعتبر الصفة المجرد حادثة أو يعتبر الكلام الحسى قديما . وهنا تنشأ الحلول المتوسطة التى تحاول الجمع بين الطرفين مثل قدم الصفة المجردة وحدوث الكلام الحسى ، أو قدم الذات وحدوث الصفات ، قدم المعنى فى النفس وحدوث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم . المواقف اذن أربعة . اما أن يكون الكلام قديما حتى بأصواته وحروفه ،

---

(٢٩٦) النهاية ص ٢٧٨ ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٩٧) الفصل ج ٣ ، ص ٥ .

واما أن يكون قديما ككلام نفسى دون الاصوات والحروف . أو يكون الكلام حادثا حتى فى الذات والصفات كرد فعل على قدم الذات والصفات أو يكون حادثا غير قائم بالذات بل قائم فى المحل(٢٩٨) . والحقيقة انه يمكن رد هذه المواقف الاربعة الى اثنين . الاول عدم التمييز بين المستويات سواء كان ذلك قولا بقدم الكلام ذاتا وصفة معنى ولفظا او بحدوثه ذاتا وصفة معنى ولفظا . والثانى التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والقيام بالمحل .

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة ازلية وبين الكلام كأصوات وحروف . لذلك يسمى مذهب المشبهة الحلولية المجسمة . وينشأ الخلط من الجمع بين الكلام القديم وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقدم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسى مرئى . فالجمع بين الاثنين خلط وتناقض دون تأصيل عقلى يكشف عن الرغبة فى الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية ، بين متطلبات الايمان ومقتضيات الحس فينشأ مذهب ايمانى حسى . ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج النقلية والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو وأن القديم يحل فى الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ ، بين الماهية والواقع ، بين الشىء والدلالة .

---

(٢٩٨) لذلك كانت هناك أربع فرق كل منها يمثل موقفا . الاول الحشوية وهو موقف الحنابلة أى اثبات الكلام القديم بالاصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى . والثانى موقف الاشاعرة الذين يشاركون فى اثبات القدم للكلام النفسى فقط . والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والاصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية . والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الاصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم فى محل وهو قريب من الاشاعرة فى التمييز بين مستويين فى الكلام . وقد اعتمد الشهرستانى على هذه القسمة الرباعية فى صياغة الحجة الاتية لاثبات قدم الكلام . أما أن يكون متكلما لنفسه أو بكلام ، الاول اما قديم أو حادث والحدوث محال ، والثانى اما فى ذاته أو فى محل ، والمحل لايكون الا حادثا فلم يبق الا انه قديم ، الحصون ص ٢٠ — ٢٢ ، الرسالة ص ٤٤ — ٤٥ .

تقوم الحشوية اذن على الخلط بين المستويات فى مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات(٢٩٩) . والحقيقة أن معظم الادلة النقليــة

---

(٢٩٩) جعل الباقلانى معركته الاساسية مع الحشوية . فهومذهب المشبهة الحــلولية المجســـمة القائل بأن كلام البارى حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والاصــوات التى توجد فى كلام الخلق كلهــا قديمة ، وهو قول يؤدى الى قدم العـــالم . أما من قال ان القرآن حروف وأصـــوات تكلم بهــا الله وهى قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا فان ذلك يؤدى الى كون القرآن ليس حروفا وأصــواتا نعلمها وبالتالى لا تكون قرآنا . أما من قال : الاصــوات والحروف التى يذكر بها الله ويتلى بها القرآن فهى قديمة أما التى ننشــد بها الشعر فهى محدثة تناقض لان الشيء نفســه يتحول من قديم الى محدث ومن محدث الى قديم وهو محال . الانصاف ص ١١١ — ١١٢ ، ويعرض البــاقلانى أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الاخرى ، أما نقلية خالصة أو عقلية خالصة أو نقلية عقلية . ونظرا لاهميتها نعرضها كالآتى :

١ — « تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق » ، « نتلو عليك نبأ موسى »، فالله تال متكلم . وهناك فرق بين التلاوة والمتلو ، بين الحق ، كلام الله القديم ، والكلام . كمــا أن التلاوة بأمر الى جبريل وليست مباشرة .

٢ — « قرأ الله « طه » « يس » « قبل أن يخلق الخلق بألفى عام فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لامة ينزل عليها هذا » أى اضافة القراءة الى الله . وهذا فى الحقيقة يدل على الفرق بين القراءة والمقروء نفسه لان القراءة لم تكن موجودة ثم وجدت . كمــا أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون اضـــافة القراءة الى نفسه .

٣ —« حتى يسمع كلام الله » لا يعنى أن كلام الله قديم فالمشرك يسمعه كالمؤمن . ويعنى هنــا الفهم والتدبر . كما أنه يوقع فى تناقض كـــون الكلام قديما محدثا فى آن واحد . ولا يحل التنـــاقض الا بأن يكون كلامنا قديمــا أو يكون كلام الله غير كلامنا وبالتالى لا يكون لدينا قرآنا .

٤ — الحروف المتقطعة مثل « حم » .. الخ كـــلام أى أن كلام الله حروف . والحقيقة ليس المقصـــود الحروف المكتوبة بل معنـــاها الذى اختلف فيه المفسرون . فهى أســـماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة ابن جريج) ، اسم لكل سورة (زيد بن أســـلم) ، اسم الله الاعظم (السرى والشعبى) ، أقســـام الله (ابن عباس ، عكرمة) حروف مقطعة من أسماء وأفعال أ = أنال = الله ، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعـــود ، سعيد بن جرير)،كل حرف يدل على معان مختلفة . أ = الله ، ل = لطيف،

=

من القرآن قد أخرجت من سياقها ودفعت الى أعلى بدلا من أن تتوجـــه

=

م = مجيـــــد ، أ = آلاء ، ل = ملك ، م = مجد ، أ = ســـــنة ، ل = ٣٠ سنة ، م = ٤٠ سنة ، المص ، أ = ١ ، ل = ٣٠ ، م = ٤٠ ، ص = ٩٠ والكل = ١٦١ سنة ، آ = ١ ، ل = ٣٠ ، ر = ٢٠٠ والكل = ٢٣١ ، المر ، أ = ١ ، ل = ٣٠ ، م = ٤٠ ، ر = ٢٠٠ والكـل = ٢٧١ ، والحقيقة أنهـا كلها حروف هجاء للاعجاز . ولا يعنى اسقاط حرف اسقـاط كلام الله . وهل حروف الله ٢٨ حرفا ؟ وهل القراءات السبع قراءات الله ؟

٥ — « أنزل القرآن على سبعة أحرف » لا يعنى ذلك حرف الهجـاء بل صيغ الكلام من : أمر ونهى وترغيب وجدل ومثل وقصص أو سبع لغات.

٦ — « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات . اما انى لا أقول ألم حرفا لكن الالف حرفواللام حرف والميم حرف » . ولا يعنى ذلك أن الكلام حروف بل يعنى أن الاجر على الطاعة .

٧ — « اذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بعـد كمـا يسمعه من قرب » . ولا يعنى ذلك أن الله يتكلم بصـوت أو أن الصـوت هو الله أو اضافته الى الله أو أن الصوت موجود .

٨ — « ان الله تعـالى اذا تكلم بالوحى وروى بالامر من الوحى جاء له صـوت كجر السلسلة على الصفا » ، وهو حديث ضعيف ، بالاضافة الى وجود روايات تقول بأن الصـوت مخلوق كما أن الصـوت لا يعنى الكلام ، والصوت غير المصوت .

٩ — اذا كان الصـوت مسموعا بالآذان فهو أصوات وحروف . والله ليس جسـما تصدر منه أجسـام .

١٠ — حلول الصفة القديمة فى الظروف والاوعية . والقديم لا يحل .

١١ — « لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو » والمعنى هنا المصحف أى الكتابة وليس صوت الله .

١٢ — « لو جعل هذا القرآن فى اهاب ثم القى فى النار ما احترق » . والمحروق هو الورق وليس القرآن كمـا أن ذلك معجزة محتملة فى زمان قديم وليس واقعـا حادثا فى كل زمان .

١٣ — « من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه » ، وهو حديث ضعيف . والحفـاظ كثيرون فكيف يتم اختلاط القديم الواحد فى الكثرة المحـدثة ، والمعنى هو أن الحفظ فى الصغر أبقى دون نسيان

انى أسفل . خرجت عن العالم بدلا من أن تتجه اليه ، تتحول الى صفة لذات مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ . أما الاحاديث فمعظمها ظنى من حيث السند أو المتن ، يظهر فيها أثر الخيال الشعبى وأساطير الخلق وتحديداتهـا فى الزمان والمكان . ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لاثبـات عكس القضيـة فيصبح الموقف المذهبى هو الاساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له . ومعظم الحجج العقلية من الاحاديث وليست من القرآن ، روايات آحاد أكثر منها تواترا ، عقائد نظرية أكثـر منها شرائع عملية ممـا يدل على الاغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقه بالذات المشخصة ، الغايـة منها التعبير عن العظمة واللانهائية وليس اصدار حكم على مادة الكلام ، الغرض منها الايحاء النفسى والتوجيه العملى الذى يصل الى حد الارهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخبرية . وكثير من هـذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة ، الغاية من الالغاز فيها هو السماح للتأويل السياسى سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقـا لمصلحة كل فريق خاصة فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحـكم وقدوم دولة أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص .

هناك اذن فرق بين اللفظ والمعنى ، بين الدليل والمدلول ، فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . والادلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل ، مـن الكتاب والسنة والاجمـاع والحس والعقل ، نقل فى مقابل نقل وعقل فى مقابل عقل . والحجة الشاملة هى أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة فى الكلام الا بناء على التفرقة بين اللفظ والمعنى ، بين القراءة والمقروء ، بين التلاوة والمتلو . يتعدد القرآن ، والقرآن واحد . وتتغير الالحان والقرآن واحد ، وبتغير الاعراب والقرآن واحد ، ويثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد ، وتتعدد القـراءات والقرآن واحد . يقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن وبالعبرانية فهو توراة أو

=

١٤ — لا يعنى تعظيم القرآن من الاوساخ قدم الحروف بل تطبيق لقواعد الطهـارة العـامة ، الانصاف ص ١١ — ١٤٣ .

زبور وبالسريانية فهو انجيل . الكلام واحد والتعبير متعدد اللغـات . الامر بالتلاوة استدعاء للفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الامر . القراءة صفة والمقروء موصوف ، وشرط الصفة القيام بالموصوف . والقراءة وقت الجنابة ممكنة لأن المقروء غير القراءة . كلام الله لا يلفظ أو يحكى به . هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة . وهناك حجج أخرى متعددة منهـا أن القراءة مرة طيبة مستلذة ، ومرة فجة تنفر منها الطباع ، مرة رقيقة ومرة منخفضة ، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة . القراءة فعل الانسـان وعمله . القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء . لا يتصف الكلام القديم بالحروف والاصوات ولا شيء من صفات الخلق ولا يفتقر الى مخـارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك . لا يحل فى شيء من المخلوقات . لا يتكلم أحد بكلام الله ، فالقراءة أصوات القراء واكسابهم أما المقروء فهو المعروف والمعلوم . القرآن اذن لفظ متشابه ، يحمل على القراءة كما يحمل على المقروء(٣٠٠) .

ان كل اختلاف فى القراءات أو تغير فى الاصوات أو اسقاط لبعض الحروف لا يحدث تغييرا فى الكلام . الصوت المسموع أو الكلام المكتوب ليس هو الكلام ، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهيـة تكوين كلام دال لا متناه . القراءة فعل فردى شخصى مكتسب تنفيذا للامر فى حـين أن الكلام هو الامـر . كل ذلك يثبت فى النهاية قدم الكلام وأولويتـه على

---

(٣٠٠) الادلة النقلية مثل « واذا قرأت القرآن .. » ، « واذكر ربك .. » ، « ليس كمثله شيء .. » ، « فاقرأوا ما تيسر منه » « اتل ما أوحى اليك .. » . « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس » ، « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك » ، « لا تحرك به لسانك .. » ومن الحديث « من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود) ، كما يذكر الباقلانى والجوينى كثيرا من أقوال الصحابة والصوفية (الجنيد) كدليل على اجمـاع الامة وكأن الاجمـاع فى الامور العقائدية وليس فى الامـور العملية م، الانصـاف ص ٨٠ — ١٠٦ ، ارشاد ص ١٢٥ — ١٣٢ ، ص ١٣٦ ، المسـائل ص ٣٧٠ ، الاصـول ص ١٠٨ ، لذلك يفرق ابن حزم بين الكلام والقـول ، الاول قديم والثانى محدث ، الفصـل جـ ٣ ، ص ١٠ — ١٣ ، وتشخيص حروف اللغة أمر معروف فى الديانات القديمة خاصة فى الاسرائيليات .

القراءة(٣٠١) . لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن لأن التلفظ رمى واللفظ يوحى بالخلق لا بالقدم(٣٠٢) . لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشرى(٣٠٣) . والاثبات يلغى هذا التميز بين فعل القراءة وموضوعها ويجعل فعل الذات مطابقا للموضوع تمشيا مع اعتبار الكلام موضوعا حسيا خالصا . فالمقروء ، دون فعل القراءة افتراض خالص أو امكانية محضة لا يمكن معرفتها الا من خلال مظهر حسى هو فعل القراءة .وما يصدر عنه من أصوات وحروف . لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية

---

(٣٠١) يعطى الباقلانى خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء وهى ١ — اختلاف القراءات وثبوت الكلام . ٢ — اسقاط حروف من القرآن ليس تغييرا فى الكلام . ٣ — صوت الوحى ليس هو الكلام . ٤ — ليس كونه مسموعا على الحقيقة أنه حروف . ٥ — تعظيم القرآن عن الادناس تعظيم للمحل دون حول الكلام فيه . ٦ — أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف . ٧ — الحروف ثمانية وعشرون والكلام لا نهائى . ٨ — القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردى على فعلها . ٩ — القراءة مفروضة فى الصلاة فهى اذن فعل . ١٠ — الفعل يضاف الى الآمر به وان لم يفعله بنفسه بل أمر بفعله . ١١ — الامر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة . ١٢ — الحروف هى القراءة وليس الكلام القديم . ١٣ — لو كان الكلام حروفا لكان كلام الناس كله قديما . ١٤ — أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة . ١٥ — حلول الصفة القديمة فى الادعية لا يجوز على الله ، الانصاف ص ١١٢ — ١٤٣ .

(٣٠٢) عند الاشعرى يقرأ القرآن فى الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لان اللفظ هو الرمى بل يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ . اللفظ يوحى بالخلق ، الانصاف ص ٣٠ — ٣١ ، لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يلفظ به لان حكاية الشىء مثله وما يقاربه والكلام لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به . يتكلم الخلق لان ذلك يوجب كون الكلام قائما بذاته قديما ومحدثا ، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير ، الانصاف ص ٢٧ . ص ٢٧ .

(٣٠٣) كلام الرسول ليس قرآنا بل ذكر ، الابانة ص ٣١ ، ويشارك الاسكافى من المعتزلة رأى الاشاعرة فى أنه يقرأ ولا يلفظ به ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ .

لكلام البشر(٣٠٤) .

البديل اذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها . فالقــرآن قديم كصفة أزلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره أصواتا وحــروفا منزلة على النبى(٣٠٥) . وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل وليلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والسور المكية والسور المدنية كلها مخلوقة(٣٠٦) . الكلام قديم والحروف والاصوات مخلوقة . العلم غير مخلوق ولكن الامر والنهى مخلوقان . العلم يحتوى على التصور النظرى للعالم والامر والنهى يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصــور فى الزمان والمكان(٣٠٧) . وقد يميز بين الحدوث والخلق فليس كل محدث

---

(٣٠٤) هذا هو رأى جمهور المعتزلة الا الاسكافى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ، الاقتصاد ص ٦٦ — ٦٧ .

(٣٠٥) ويلتقى فى ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض . فعند جعفر بن محمد القرآن لا خالق ولا مخلوق ، الابانة ص ٢٩ .

(٣٠٦) عند بعض الروافض مثل هشــام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل لا هو قديم ولا محدث . القرآن صوت مسموع وحرف مكتوب مخلوق ، مقــالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ — ٢٣٣ ، وعند ابن الماجشون نصفه غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٠٧) عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق وليس غير الله أما الامر والنهى فمخلوقان . الله لم يزل متكلما أى انه لم يزل مقتدرا على خلق الكلام ، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق ، القرآن ليس مخلوقا ، ولفظى به وقراءتى له مخلوقتان مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ، لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله غــير مخلوق وكلام موسى وغيره مخلوق ، وكلام الله قديم وسمع موسى الكلام ، الفقــه ص ١٨٤ ، نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف . الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق ، الفقــه ص ١٨٥ ، الانصــاف ص ٧٢ ، القراءة غير المقروءة ، صفة للقــارىء ، والمقروىء غير مخلوق بل كلام الله . الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب . الســمع صفة السامع غير مخلوق ، الكتابة صفة الكاتب ، والمكتوب غير مقروء ، الذكر صفة الذاكر ، والمذكور غير مخلوق ، الانصــاف ص ١٠٣ — ١٠٦ ، وعند الجبائى كلام الله يوجد به قراءة كل قارىء ، أى أن العبد يلجىء الرب الى خلق الكلام عند ايثاره اختراع الاصوات والنغمــات ، فالفعل للعبد وليس للرب فى الخلق ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة(٣٠٨) . وقد يميز بين الحدث والمحدث فكل حدث لا يكون بالضرورة محدثا(٣٠٩) . وقد يكون بعض الكلام لا فى محل والبعض الآخر فى محل(٣١٠) .

كلام الله اذن قديم أزلى ، نفسانى ، أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات(٣١١) . ولا يكفى اثبات ذلك عن طريق تفنيد الموقف الحشوى الذى يقوم على الخلط بين المستويات أى عن طريق اثبات استحالة

---

(٣٠٨) عند زهير الاثرى القرآن كلام الله محدث غير مخلوق ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند محمد بن شجاع الثلجى القرآن محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣٠٩) عند أبى معاذ التومنى ، كلام الله حدث غير محدثه ولا مخلوق قائم بالله لا فى مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣١٠) عندابى الهذيل بعض كلام الله لا فى محل وهو قوله كن وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٥ — ٧٦ .

(٣١١) هذا هو موقف الاشعرية الذين يطلقون على أنفسهم أهل السنة فى مقابل أهل الضلال أو أهل الحق فى مقابل أهل الباطل . فقد ذهب أكثرهم الى كون البارى متكلما بكلام قديم أزلى نفسانى أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات . وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات ، مغاير للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ ، القرآن كلام الله غير مخلوق ، النسفية ص ٧٩ — ٨٣ ، العضدية جـ ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، النهاية ص ٢٦٨ — ٢٧٠ ، كلام الله هو علمه لم يزل وانه غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ، كلام الله صفة ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله ، وخلاف الله ، وهو غير علم الله ، وانه ليس لله الاكلام واحد ، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ، متكلم بكلام أزلى لا مفتتح لوجوده ، الارشاد ص ٩٩ ، القرآن غير مخلوق وان قراءة اللفظ به غير مخلوقة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ، كلام الحق منزه عن الحروف والاصوات ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، انظر ايضا الابانة ص ٩ — ١٠ ، الانصاف ص ٣٧ ، ص ٧١ ، ص ١٠٨ — ١١١ ، النظامية ص ١٩ — ٢٠ ، البحر ص ٢٩ ، الكفاية ص ٥٤ — ٤٦ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، ويثبت ابن حزم قدم الكلام دون أن يكون زائدا على الذات فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئا غير البارى ، القرآن خمسة أشياء أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٨ — ١٠ .

الضد بل هناك أدلة ايجابية لاثبات التمايز بين المستويات ، بالنقل والعقل . ويشمل النقل الكتاب والسنة والاجماع(٢١٢) . والحقيقة أن ذلك لا يثبت

---

(٢١٢) الحجج النقلية من الكتاب والسنة والاجماع كثيرة عند اهل السنة . فمن الكتاب ١ — « ألا له الخلق والامر » فالخلق غير الامر ، القيام بالامر دون الخلق ومثل « ولله الامر من قبل ومن بعد » ، « ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره » والامر هو الكلام . « كلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان » . ٢ — « انما قولنا لشيء اذا أردنا ان نقول له كن فيكون » ، ولو كان غير مخلوق لاحتاج القول الى ثان ، والثانى الى ثالث الى ما لا نهاية . ٣ — « لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى» ، «وتكسرت الاقلام» ، وبالتالى يثبت القدم والا وقع الكلام فى نطاق الحدوث . ٤ — « ان هذا الا قول البشر » على لسان المشركين ، وأصنام ابراهيم لا تنطق . فالنطق صفة من صفات الالوهية. ٥ — « لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار » أى أنه لا يفنى . ٦ — « وكلم الله موسى تكليما » . وهذا فى الحقيقة ضعيف لان موسى لا يسمع الا الكلام الحادث فى أصوات وحروف . ٧ — « قل هو الله أحد » فكيف يكون مخلوقا واسم الله فى القرآن ؟ . ٨ — « تبارك اسم ربك » ، ولا يقال للمخلوق تبارك . ٩ — « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » والشهادة بالكلام القديم مثل الله . ١٠ — « سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى » ، « تعالى جد ربنا .. » فالاسم غير الخلق . ١١ — « وما كان لبشر أن يكلم الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء » ولكن يبرز سؤال هل عدم ايصال الكلام الا بوسيلة اتصال يدل على قدم الكلام من ناحية المتكلم أكثر مما يدل على حدوثه من جهة السامع ؟ . ١٢ — « الرحمن ، علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان » وهذه تفرقة بين القرآن والانسان. ١٣ — « ولولا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضى الامر بينهم » فالكلام قبل الحوادث . ١٤ « وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته» فالكلام لا يتبدل ولا يتغير وبالتالى لا يكون حادثا . أما الحديث فمثل « أعوذ بكلمات الله التامات » ، والمحدث لا يكون تاما . ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق ، ومثل « فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه » ، والفضل هو القدم . وهنا يبرز سؤال : هل الفضل فى القدم أم فى الصواب والصحة والصدق ؟ أليس القدم فضلا انسانيا خالصا ؟ أما الاجماع فهى مجرد أقوال متفرقة لبعض الصحابة والاوائل مثل قول على « والله ما حكمت مخلوقا بل حكمت القرآن » الانصاف ص ٧٢ ، وقال وكيع « من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويستتاب فان تاب والا قتل » وقال ابن =

شيئا ، فالنقل معارض بنقل غيره ، والنقل الاول قد يؤول حتى يتحول الى نقل مضاد ، فكل نقل خاضع لتفسير وتأويل طبقا للمذهب المسبق الذى قرأ نفسه فى النص فابتسره وأخرجه من سياقه ومضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم الى خارج العالم . أما الاحاديث فهى آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى ، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبى . أما الاجماع فانه ليس تاما ، وانه من فرق واحدة ، وانه يقوم على الهوى ، وانه معارض بالنقل ، وانه لا يتم الا فى مسألة عملية تتعلق بصالح الامة . أما الحجج العقلية فمعظمها جدلى يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لاثبات الصنع وصفة القديم كوصف للذات . وقد تكون حججا خطابية ايمانية مستمدة من الحجج النقلية دون احكام عقلى نظرى كاف . وقد يقوم البعض منها على اثبات استحالة الضد أى أنها براهين خلق(٣١٣) . وتقوم حجج أخرى لاثبات القدم على الفصل التام

المبارك « نستطيع أن نحكى كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » ، وأبو حنيفة مشرك لانه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن ابى ليلى حتى رجع ، وعند الثورى من قال أن القرآن مخلوق فقد كفر، وعند زيد بن على ، وعلى بن الحسين ، من قال ان القرآن غير مخلوق كافر عند العلماء ، الابانة ص ٢٩ ، وعند اصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ،وعند عبد الله بن سعيد القطان ، كلام الله غير مخلوق ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ ، أنظر ، الابانة ١٩ — ٢٩ ، الانصاف ص ٧١ ، الوسيلة ص ٢٧ — ٣٠ ، اللمع ص ٣٣ — ٣٦ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، الاقتصاد ص ٦٥ — ٦٦ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣١٣) ويمكن اعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالى أ — لو كان متكلما بكلام محدث فيكون ذلك المحدث اما قائما بذاته أو قائما بغيره ، والاول باطل لانه يقتضى أن تكون ذاته محلا للحوادث ، والثانى باطل لانه جائز أن يكون جاهلا ، المسائل ص ٣٦٩ ، البحر ص ٣١ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٣ — ٥٥ ، ٢ — لو كان كلام الله غير الله لا يخلو اما أن يكون جسما أو عرضا . لو كان جسما لكان فى مكان واحد وما كان بلغ الينا الكلام ومجموعا فى كل بلد . ولو كان عرضا لاقتضى حاملا ولكان كلام الله الذى عندنا غير كلامه الذى عند غيرنا ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ — ٦ ، الابانة ص ٢٦ ، النظامية ص ١٨ — ١٩ ، ٣ — يثبت قدم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين

=

بين الكلام والصفة والذات القديم وبين الكلام كموضوع حسى موجود مكتوب ومقروء ومسموع استنكافا من المادة وتنزيها لله ومن ثم يكون اثبات القدم تعبيرا عن عواطف التطهر (٣١٤) . وقد كان مع كل متكلم أشعرى المباراة فى اثبات قدم الكلام والتفصيل فى الحجج وكلها وسائل بها ترعى مصالح الامة . منها ما يعتمد على قدم الصفات أو على اثبات الازلية او على نفى الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المقرون

= ٤ — الكلام من صفات الكمال ٥ — الله آمرا ناهيا من صفات الكلام وهو ما يستلزم كلاما قديما ٦ — قول الله لابليس عليك لعنتى الى يوم الدين ، واللغة أبدية ٧ — غضب الله وسخطه ورضاه ومحبته أبدية قديمة فكذلك الكلام . والسؤال : هل يجوز اثبات قدم الكلام باثبات قدم باقى الصفات وهو المطلوب اثباته ، الابانة ص ٢٥ ، ٨ — لم يزل عالما مريدا فلماذا لا يكون لم يزل متكلما ؟ الابانة ص ٢٥ ، ٩ — ويثبت قدم الكلام باثبات استحالة حدوثه ، اللمع ص ٤٢ — ٤٦ ، الاصول ص ١٠٦ — ١٠٧ ، ١٠ — اثبات قدم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد فيه ، اللمع ص ٣٦ — ٤٢ والسؤال هو : أليس اثبات الشىء كنفى لضده حكم عقلى فى موقف انسانى فعدم العدل اثبات لجور لانه عدم نصرة للعدل ، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى انكار الوسط والمحايدة ؟ . ١١ — القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد فيجب أن يكون القرآن قديما مثل الله . اشرح ص ٥٤٢ — ٥٤٩ . ١٢ — لو لم يكن قديما لكان يجب أن يكون أخرسا أو ساكتا كما فى الشاهد أى التشبيه بالانسان . ١٣ — لو لم يكن قديما لكان حادثا أو حالا فى حادث وكلاهما باطل ، الشرح ص ٥٥٥ — ٥٦٣ .

(٣١٤) يقدم الاشعرى حججا عديدة لاثبات قدم الكلام كلها تقوم على اثبات استحالة الضد استنكافا من المادة مثل ١ — لا يجوز أن يكون الكلام مخلوقا فى غيره والا كان الها . ٢ — الخلق للاشياء والقرآن ليس شيئا . ٣ — الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث . ٤ — من الذكر ما ليس بمحدث فاذا كان النهى محدثا فالكلام ليس بمحدث . ٥ — القرآن ليس فعلا . ٦ — المجعول ليس مخلوقا بل مسمى . ٧ — المجعول هو المقروء المتلو وليس الكلام القديم . ٨ — التبديل والنسخ فى الرسم والتلاوة والخط والحكم وليس للصفة . ٩ — حمل المصحف وانتقاله ليس حملا للصفة القديمة وانتقالها لها . ١٠ — الكلام غير السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٤ .

من الخبر(٣١٥) .

والقول بقدم الكـلام يؤدى بالضرورة الى القول ببقائه . فاذا كان الكلام أزليا فانه يكون كأوصاف الذات المشخص . فهو لا أول ولا نهاية له فى الزمان . ولا يؤثر فى ذلك كون الكلام جسما أم عرضا لانه يكون حينئذ جسما أو عرضا باقيا فى حين أن الاجسام والاعراض الاخرى غير باقية (٣١٦) . وامعانا فى اثبات البقاء يكون الكلام كله باقيا سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الانسان (٢١٧) . ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت به صفة القدم تماما كما كان الحال فى أوصاف الذات عندما حظى القدم باهتمام أكبر من البقاء ،

---

(٣١٥) بعض الحجج القائمة على قدم الصفات مثل ١ — الكلام هو الامر والامر قديم . ٢ — الكلام صفة ، والصفة قديمة وليس موضوعا حادثا كالمخلوقات . ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لوجب التسلسل الى ما لا نهاية . ٤ — ارادة الله ليست مخلوقة فى بعض المخلوقات وكذلك الكلام. ٥ — الكلام صفة فلماذا يكون مخلوقا وغيره من الصفات غير مخلوقة . أما ما يقوم منها على اثبات الازلية فمثل ١ — لا تنفد كلمات الله أى أن الكلام أزلى كالله . ٢ — الله باق مع فناء الاشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الاشياء ٣ — أوامر الله على الاشياء ، ولما كانت الاشياء تفنى فالاوامر باقية والا كانت فانية . أما الحجج التى تعتمد على نفى الضد واستحالة الخلق فمثل ١ — يعنى الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق أى اذا حل فى شجرة تتكلم الشجرة ٢ — الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم ٣ — لو كان الكلام مخلوقا لكان الله لم يزل كالاصنام لا تنطق ٤ — لو كان مخلوقا لكان كلام الاشياء مثل كلام الله . ٥ — لو كان مخلوقا لكان كل كلام مسموع هو كلام اله . ٦ — النزول لا يعنى الخلق . اما الحجج التى تعتمد على تحويل الخبر الى معنى فمثل ١ — رفض القرآن أن الكلام قول البشر . ٢ — تكليم الله لموسى . ٣ — اسم اله فى القرآن فكيف يكون مخلوقا ؟ ٤ — الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد الا على قديم مثله . ٥ — الله لا يكلم الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ولا يسمعهالخلق ، الابانة ص ١٩ — ٢١ ، الانصاف ص ٧١ .

(٣١٦) الكلام جسم باق فالاجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لا يبقى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ، الكلام عرض باق وكلام غيره لا يبقى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣١٧) كلام الله باق وكلام الخلق باق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٤ .

وكأن ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهــاية له ، وكان الماضى أهم من المستقبل، وكأن الغوص فى المــاضى والبحث عن الجذور أهم من التطلع الى المستقبل والتخطيط له . فاذا كان القول بالقدم يستتبع القول بالبقــاء كما يستتبع القــول بالحدوث القول بالفنــاء فكيف يشــارك الكلام الله فى البقــاء كما يشارك فى القدم ؟ اليس ذلك قولا بتعدد القدماء ؟ وكيف يشارك الكلام وهى صفة فى القدم وهو وصف للذات ؟

والحقيقة أن القول بتمايز المســتويات فى الكلام تفاديا للخلط بينهــا يكون موقفا تطهريا صرفا يقوم فى حقيقة الامر على مادية مقنعة ، وكان موقف الخلط وموقف التمييز كلاهمــا واحد ، الاول مادية صريحة والثانى مادية مقنعة . فما السبيل الى معرفة الكــلام القديم الازلى ؟ نحن لا نعرفه الا من خــلال الكلام الحــادث ، وبالتالى لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة الا من خــلال الوحى أى بلغه الانســان المقروءة والمسموعة وهو كلام حادث . واذا كان الكلام نفســانيا ليس بأصوات ولا حروف فان الســؤال يكون نفسانيا بالنسبة لمن : نفس الله أم نفس الانسان ؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعانى كما هو الحال عند الانسان ؟ اليست نفس الله هى نفس الانســان مدفوعة الى أعلى ، صورة مكبرة لصـــورة أصغر بدافع التعظيم والاجلال ، اقلالا من شأن الذات ، وتعظيما من شأن الآخر ؟ واذا كان الكلام أحدى الذات فان انكار التعدد انكار للمستويات وبالتالى وقوع فى الخلط بينها من جديد . واذا كان الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضــد الحدوث فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحــادث ؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المســتويات بل ايجاد الصلة بينهــا والا وقعنا فى الخلط بينهما من جديد . واذا كان الكلام مغايرا لبــاقى الصفات فكيف يكون مغايرا لها وهو مصدرها ؟ ما صلة الواحد بالكثير ، والمعنى باللفظ ؟ لذلك لافرق فى النهــاية بين الخلط وبين المســتويات أو بين التمييز بينهــا . الاول يجعل الله انسانا ، فالكلام صوت وحرف ، والثــانى يجعل الانســان الها ، فالانســان تكلم بكلام الله القديم ، ان القول بقــدم الكلام لناتج عن ربطه بالتأليه المشخص وجعله مشــــاركا له فى القدم والازلية والابدية واللانهائية . ومادام التأليه المشخص غــير مجسم كان الكلام كذلك . فالكلام قديم لفظــا ومعنى مما يؤدى فى النهاية الى القول بأن الكلام جسم أو انه قديم ومحدث فى آن واحد ، فاذا ما غالى

البعض فى اثبات القدم مزايدة فى التنزيه فانه يجعل الكلام كله قديما سواء كان معنى أو لفظا قائما بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة اللسان (٣١٨) .

---

(٣١٨) لا فرق اذن بين أهل السنة والحشوية فى اثبات الكلام القديم الازلى . فعند الحشوية الكلام قديم أزلى بذات الرب ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ ، وعند الحشوية النوابت من الحنابلة هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله . وبالرغم من رفض الاشعرى أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لانه فى الوقت الذى يقول فيه الانسان « الحمد » متنقلا من اللام الى الحاء الى الميم الى الدال فان كلامه يكون قديما محدثا ، المسائل ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، الارشاد ص ١٢٨ — ١٣٠ ، المعالم ص ٥٦ — ٥٧ ، الا أن قوله بقدم القرآن غطى على التمييز بين المعنى واللفظ ، وضعف حججه أدت الى اقتراب الاشعرية من الحشوية . فالقرآن قديم ، ويثبت عن طريق افساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول كن واحتاج الى قول ثان وثالث وتسلسل الامر الى ما لا نهاية وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ — ٣٤ ، كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئا الا وقد قال له كن فيكون . ومن قال بخلق القرآن فهو كافر ، الابانة ص ٩ — ١٠ ، الله متكلم وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والارادة ، الانصاف ص ٧١ ، الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقدم ، موجود بوجود ، موصوف به فيما لم يزل وفيما لا يزال لا يجوز أن يباينه ولايزايله ولا يحل فى مخلوق ولا يتصف بالحلول . مع ذلك فلا مهرب من القول بالحلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث وهى العلاقة التى مهدتها البيئات الثقافية والديانات فى الحضارات القديمة المجاورة كالنصرانية مثلا فى القول بحلول اللاهوت فى الناسوت . ويظهر اقتراب الاشعرية من الحشوية عند الكلابية . فقد ذهبت الى أن كلام الله معنى أزلى قائم بذاته مع أنه واحد ، توراة وانجيل وزبور وفرقان ، وأن الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله . وفرقوا بين الشاهد والغائب . وذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الممكن لانهما لابد أن يكونا من جنس واحد فى قدم أو حدوث . وقالوا اننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله . وهو ما ذهب اليه الاشعرى . ولكنه لما رأى قولنا أن الذى نتلوه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضا محدثا وأصواتا وحروفا قال هذا المسموع هو كلام الله لان العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجرى على القياس وقال الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب .

ولما أدى الحكم بالقدم ســواء فى الخلط بين المستويات أو فى التمييز بينها الى تصــور حسى للعالم كان من الطبيعى أن يعترف بذلك صراحــة . الحــكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط فى صفة الكلام بل فى الذات . فلم يعد القرآن نفســه حادثا بل الذات نفسها حادثة ومحلا للحوادث ، ومن لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبهة . فالطرفان يلتقيان على التجسيم أو التشبيه مرة لحساب الله ومرة لحساب الجسم . ليست صفة الكلام وحدها هى الحادث بل ان الذات نفســها تكون محلا للحوادث أو محلا للقدرة الحادثة (٣١٩) .

=

الشرح ص ٥٢٧ــ٥٢٨ ، وقال قوم فى اللفظ فى القرآن ونسبوا الى أهل السنة أنهم يقولون ان الصــوت غير مخلوق والخط غير مخلوق ، وهذا باطل . وما قال قط مســلم أن الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق وان الخط غير مخلوق والذى نقول به هو ما قال الله ونبينــا ولا نريد على ذلك شيئــا وهو قول القائل القرآن هو كلام الله كلاهما معنى واحد واللفظان مختلفان ، والقــرآن هو كلام الله على الحقيقــة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك ، ونقــول ان جبريل نزل بالقرآن الذى هو كلام الله على الحقيقة على قلب محمد ، الفصــل ج ٣ ، ص ٧ ، وزادت المشبهة قولهم فى القرآن بأن الحروف والاصــوات والرقوم المكتوبة قديمة ازلية واستدلوا بأخبــار « ينادى الله يوم القيامة بصوت يســمعه الاولون والآخرون » ، ورووا أن موسى كان يســمع كلام الله كجر السلاسل على خــلاف المعتــزلة والاشاعرة مع أن كلاهما يقول انه كلام الله ولكن ليس فى الحقيقة كــلام الله . أما اثبات صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسمعها ولا نبصرها مخالفة للاجمــاع ، فما بين الدفتين كلام الله أنزل على جبريل ، مكتوب فى المصاحف وفى اللوح المحفوظ . « سلام قولا من رب رحيم » ، « انى أنا الله رب العالمين » ، « وكلم الله موسى تكليما » ، « وانى اصطفيك على النــاس برســالاتى » ، « وكتبنا له فى الالواح من كل شىء موعظة وتفصيلا » لكل شىء أو حديث « ان الله كتب التوراة بيده » ، الملل ج ٢ ، ص ١١٨ .

(٣١٩) هذا هو موقف الكرامية وقد تم عرضــه من قبل فى أوصــاف الذات المخالفة للحوادث . فعند الكرامية ، كلامه قدرته على قوله وقوله حادث فى ذاته ، الاصــول ص ١٠٦ ، حدوث قول الله فى ذاته بناء على أن الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ، كلام الله قديم والقول حادث غير محدث ، القرآن هو كلام الله وليس بكلام اله ، وكلام الله القدرة على الكلام ، وقوله حــادث قائم بذاته وهو غير قائل بالقول القائم به بل قائل

=

(ج) خلق القرآن . أما الحكم بالحدوث فقد ظهر فى موضوع « خلق القرآن » . والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم والاصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئى المتكون من الاصوات والحروف والعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ وهى النظرة الاكثر علمية للكلام(٣٢٠).

=

بالقائلية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وكل مفتتح مباين للذات فهو محدث بقوله « كن » لا بالقدرة ، الارشاد ص ١٠١ ، فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على المتكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب لكنه بالاعتبار الاول قديم متحد لا كثرة فيه وبالاعتبار الثانى حادث متكثر ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ .

(٣٢٠) عند المعتزلة والخوارج والامامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والاصوات مجانس للاقوال الدالة والعبارات ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ ، لديهم أن الكلام أصوات وحروف ، كلام حادث ، الابانة ص ٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق ، كلم الله موسى بكلام أحدثه فى الشجرة ، الفصل ج ٣ ، ص ٥ ، كلام البارى حادث مفتتح الوجود . وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله ، الارشاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، ذهبت المعتزلة الى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدا وغائبا لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهى مخلوقة قائمة بمحل حادث اذا أوجدها البارى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت . وشرط الجبائى البنية المخصوصة التى يتألف منها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم فى الغائب ، النهاية ص ٢٨٨ . واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق فى محل وهو حرف وصوت كتب وأمثاله فى المصاحف حكايات عنه ، فانما وجد فى المحل عرض يفنى فى الحال ، الملل ج ١ ، ص ٦٦ ، كل المعتزلةوالخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٩ — ١١٠ ، ج ٢ ، ص ٢٣١ ، كل الخوارج يقولون بخلق القرآن ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، ص ٨٩ ، حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق ، الفرق ص ٢١٤ ، فى بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة : اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق ، الاعتقادات ص ٣٨ ، عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته (وليس المعجزة ، وجعله دلالة لنا على الاحكام (الجانب العملى) لنرجع اليه فى الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس

=

ولا فرق فى خلق القرآن بين اثبات الصفة ونفيها . ففى كلتا الحالتين الكلام مخلوق أو حادث . وقد يفضـــل البعض اقامة فرق دقيق بين الخــلق

(شكر النعم) . وهو الذى نسمعه اليوم ونتلوه وان لم يكن محدثا من جهة الله فهو يضـــاف اليه على الحقيقة . الشرح ص ٥٢٧ — ٥٢٨ ، وعنــد النجارية من فرق المعتزلة القرآن محـــدث مخلوق . تكلم الله بالقرآن ليلة القـــدر ولم يتكلم به قبل ذلك ، البحر ص ٣٠ — ٣١ ، وقالت المستدركة من النجـــارية انهم استدركوا ما خفى عن اســـلافهم الذين منعوا اطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت الى شـــعبتين . الاولى تقول انه مخـــلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرســـول ، والثانية أن الرســـول لم يقل مخلوقا على ترتيب الحروف صراحة ولكنه اعتقـــد ذلك ودل عليه ، الفرق ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، قالت النجـــارية بحدوث الكلام وبـــالخلق . ولكن الزعفرانى انفرد عنهم بقوله ان كلام الله غيره ، وكل ما هـــو غيره مخلوق، الفرق ص ٢٠٨ ، فاذا قرأ فهـــو عرض واذا كتب فهو جسم . وقـــالت المستدركة منهم نفس القول ، وعند معمر مادام الله هو المكلم بالقـــرآن فالقرآن محدث ، والقرآن كلام الله ، التنبيه ص ١٥ — ١٦ ، وقال بشر المريسى وانضمت اليه المرجئة بخلق القرآن ، مقـــالات ج ١ ، ص ١٥ ، الفرق ص ٢٠٥ ، لم يكلم الله موسى ولا يكلم احدا قط ، خلق الله القول والكلام فوقع ذلك القول والكلام فى مســـامع من شاء من الخلق فبلغه الســـامع من الله بعدما ســـمعه فسمى ذلك قولا وكلاما . التنبيه ص ٩٧ ، وقد قالت الكرامية والجهمية نفس الشىء . فعند الكرامية خلق الله فى ذاته ، المسائل ص ٣٦٩ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، شبه الكرامية مع المعتزلة (الا الجبائى) كلام الله بكلام الخلق ، كلاهما أصوات وحروف من جنس كلام البشر ، فالكلام حادث ويستحيل بقاؤه ، الفرق ص ٢٢٩ ، وذهبت الكرامية الى أن الكلام بمعنى القـــدرة على القول بمعنى واحد . ويعنى القـــول معانى كثيرة قائمة بذات البـــارى وهى أقوال مسموعة وكلمـــات محفوظة يحدث فى ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفنـــاء ولا العـــدم . النهاية ص ٢٨٨ . أما الجهمية فانها تبنت قول النصـــارى بأن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم أن كلام الله مخلوق حل فى شجرة ، وكانت الشـــجرة حاوية له فلزمهم أن تقول الشجرة « اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى » ، ! يا موسى « اننى أنا الله لا الـــه الا أنا فاعبدنى »! القرآن مخلوق وأن الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وأن الله خلق قولا وكلاما توقعـــا فى شأن من شـــاء من خلقه فبلغه السامع من الله ، التنبيه ص ٩٦ — ٩٧ ، الابانة ص ٢١ ، ص ٢٨ ، القرآن مخلوق وهـــو غير الله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ، الفرق ص ٢١٢ ، الانتصار ص ١٢٦ ، أثبت جهم خلق الكلام ، الملل ج ١ ، ص ١٣٠ .

والحدوث . فاذا كان القرآن محدثا فانه يمتنع أن يكون مخلوقا تجنبا من الوقوع فى التجسيم (٣٢١) . فاذا كان كلام الله أصواتا وحروفا ليست قائمة بذاته بل يخلقها فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى فان ذلك بناء على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك اما مباشرة ابتداء واما بالتوليد . هناك اذن صلة بين خلق القرآن وخلق الافعال كلاهما فعل انسانى خالص مباشر أو متولد (٣٢٢) . والقول بالحدوث يستتبع بطبيعة الحال القول بالفناء فكما أن الكلام حادث فانه يفنى(٣٢٣) .

وهناك عديد من الحجج النقلية لاثبات خلق القرآن (٣٢٤) . وهى

---

(٣٢١) صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية وغيرهم الى الامتناع عن تسميته مخلوقا مع القطع بحدوثه لما فى لفظ المخلوق من ايهام الخلق اذ الكلام المخلوق هو الذى يبديه المتكلم تخرصا من غير أصل ، الارشاد ص ١٠٠ .

(٣٢٢) الدر ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٢٣) الكلام عرض غير باق ، وكلام غيره لا يبقى . الكلام يوجد فى وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٣٢٤) الحجج النقلية كثيرة مثل ١ — « وما يأتيهم ذكر من ربهم محدث » ، فالقرآن ذكر مثل « وهذا ذكر مبارك » ، « وانه لذكر لك ولقومك » ، والذكر حادث . ٢ — « ان هذا الا قول بشر » ، ليس فى مصدره ولكن فى نطقه وفهمه واستعماله . ٣ « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » فكن متأخرة عن الارادة وهذا حدوث . ٤ — « واذا قال ربك للملائكة .. » فاذا ظرف زمان والمختص بالزمان محدث . ٥ — « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت » ، « انا أنزلناه قرآنا عربيا » ، « الذين جعلوا القرآن عضين » والمجعول محدث . ٦ — « حتى يسمع كلام الله » ، فكلام الله حادث . ٧ — « انا أرسلنا نوحا الى قومه » وهو اخبار عن الماضى أى أنه محدث فى الزمان . ٨ — « وكان أمر الله مفعولا » ، « وكان أمر الله قدرا مقدورا » والكلام حامل للامر فهو مثله مفعول وكل مفعول حادث ٨ — « واذ قال موسى لقومه » ، « كما قال عيسى بن مريم للحواريين » والقول حادث . ١٠ — « انه لقرآن كريم » ، « لا يمسه الا المطهرون » ، « فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة » ، أى أنه كتاب حادث ١١ — « تنزيل من رب العالمين » ، « انا انزلناه فى ليلة القدر » ، « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » والنزول
=

أيضا ظنية نظرا لانها ابتسار للوحى وقراءة للمذهب فى النصوص وحق المذهب المضاد فى نفس القراءة . وما اسهل من تحويلها الى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد . أما الاحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبر عن الدين الشعبى فى الاجلال والتعظيم .

أما الحجج العقلية فنوعان . الاول تقوم على برهان الخلق أى استحالة النقيض . مثلا لو كان قديما لكنا أمام الهين قديمين ، الله والقرآن. لو كان قديما لوجب أن يكون مثل الله لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل أى الاشتراك فى جميع صفات النفس . لو كان قديما لاختص ببعض المخلوقين دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته وهو تناقض لان القديم لا متعلق له . لو كان قديما لاستوت نسبته الى المتعلقات كالعلم ، ووجب أن يكون عالما لذاته ، قادرا لذاته كالقديم . ولو كان قديما لاستحال ان يعدم لان العدم مستحيل على القديم . ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤداها

=

لا يكون الا للحادث ، ١٢ — « الله خالق كل شىء » ، والقرآن مخلوق ١٣ — « واذا بدلنا آية مكان آية » والتبديل حدوث . ١٤ — « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك » ، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم . ١٥ — « اخلع نعليك » ، والاتصاف به فى الازل غير معقول قبل خلق موسى . اما الاحاديث فمثل « لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم » ، وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل . « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » فالامتنان لا يقع الا بالمحدث ، « انى تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى » . الشرح ص ٥٤٩ — ٥٥١ . المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، الاقتصاد ص ٦٧ — ٦٨ ، الابانة ص ٣١ ، الحصون ص ٧٦ — ٧٩ ، الغاية ص ١٠٩ — ١١١ ، الملل ج ٢ ، ص ٨ — ١١ ، الانصاف ص ٧٢ — ٨٠ ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ ، المواقف ص٢٩٢ — ٢٩٥ . أما حديث « كلام الله غير مخلوق » فهو مكذوب لان المسائل لم تثر الا فى القرن الثانى وبالتالى يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز فى عصره . الملل ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

أن كلامه اما أن يكون مثل كلامنا أم لا، والاول مخلوق والثانى لايعقل لان الكلام هو الكلام . أما حجج الاثبات فتقوم على النسخ ففى القرآن ناسخ ومنسوخ، والنسخ من صفات المحدثات ، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء فى اللفظ أم فى المعنى . والقرآن أوامر ونواه وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه . واذا ما أدى الانسان الامر لم يبق الا الآمر . ويستحيل قدم الكلام لاستحالة قدم الامر فلا يوجد مأمور فى الازل . والقرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديما . وأخيرا القرآن مسموع ومكتوب ومحفوظ ، وبالتالى فهو متغير نلفظ به ونحرك به اللسان . والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر اطلاقا لعواطف التنزيه ، اذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئى صفة تعبر عن التنزيه وهى لا تخلو من حس وتشبيه ؟ كيف يكون القديم حسيا ؟ ان القول بالخلق والحدوث هو فى نفس الوقت تنزيه للذات واكثر اقترابا من الكلام كموضوع حسى علمى يمكن دراسته فى علم الصوت أو فى علوم اللغة(٣٢٥) .

(د) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض ؟ فاذا كان الكلام مخلوقا فالى أى حد هو مخلوق والى أى حد يكون المحل جسما ؟ الخلق لا فى محل يقرب الكلام من الصفة والخلق فى محل يقربه من الجسم تنزيها للذات(٣٢٦) . ولما كان الجسم جوهرا له أعراض فيصبح الكلام مخلوقا جسما وعرضا ثم تتنوع الاحكام عليه بين النفى والاثبات وبالتالى تكون لدينا مجموعات

---

(٣٢٥) النهاية ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، الغاية ص ٩٤ — ٩٧ ، ص ١٠٧ — ١٠٨ ، المواقف ص ٢٩٣ — ٢٩٥ ، المحصل ص ١٣٣ — ١٣٤ ، المعالم ص ٥٥ — ٥٦ ، البحر ص ٣١ ، الارشاد ص ١١٩ — ١٢٨ ، ص ١٠٩ — ١١١ ، الشرح ص ٥٣١ — ٥٤٢ .

(٣٢٦) عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم ولكن لا فى محل ، الغاية ص ٨٨ — ٨٩ وعند باقى المعتزلة الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام فى ذاته بل خلقه فى محل ، المسائل ص ٣٦٩ ، عند القدرية كلام الله حادث فى جسم . أما أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشىء كن عرض حادث فى جسم ، الاصول ص ١٠٦ ، وحكى ابن الراوندى عن الجاحظ أنه قال ان القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكما يحكى عن أبى بكر الاصم من أنه قال ان القرآن جسم مخلوق وانكر الاعراض أصلا ، الملل ، ج ١ ، ص ١١٣ .

سبع . يكون الكلام فى محل اما ١ — مخلوق وجسم وعرض ٢ — مخلوق وجسم ٣ — مخلوق وعرض ٤ — جسم وعرض ٥ — مخلوق ٦ — جسم ٧ — عرض . ويلاحظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة أشياء: أولا ، الحالة الاولى يمثلها أهل السنة والاشاعرة والحالة الاخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية أى أن الحالتين الاولى والاخيرة على طرفى نقيض فى حين أن باقى الحالات متوسطة . ثانيا أن الحالات المتوسطة ايضا تدخل فى اضداد فيما بينها وكاننا أمام الاحكام الخمسة فى علم أصول الفقه (٣٢٧) . ثالثا ، أن المجموعات التى تتعامل مع صفة واحدة مثل مخلوق أو جسم أو عرض لا يوجد فيها الا احتمالان ، النفى والاثبات دون حالات متوسطة وكأن التوسط لا يأتى الا باجتماع أكثر من صفة . رابعا ، هناك احتمالات واردة نظرا ولكنها غير واردة عملا خاصة فى المجموعات التى تجمع أكثر من صفة . فالاحتمالات العقلية شىء والمواقف العملية شىء آخر خاصة اذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلى عملى . خامسا ، كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية وليس بها احتمالات قائمة نظريا غير واردة عمليا . فاذا عرضنا المجموعة الاولى التى تضم ثلاث صفات مخلوق وجسم وعرض متدرجة من النفى الى الاثبات نجدها تضم ثمانية احتمالات ، كل منها مضاد للآخر ، وبالتالى تكون لدينا فى الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها .

١ — لا مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون مخلوقا أو جسما أو عرضا ، وهى مضادة للاحتمال الثامن ، وهو احتمال وارد ويمثله أهل السنة (٣٢٨) .

٢ — لا مخلوق ولا جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام وتنفى أن يكون جسما ولكن فى نفس الوقت لا ترى حرجا فى أن يكون

---

(٣٢٧) أنظر رسالتنا الاولى , Les Méthodes d'Exégèse القسم الثالث عن الشعور العملى .

(٣٢٨) عند ابن الراوندى القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض .

عرضـــا لاولوية الذات عليه . وهى معارضة للاحتمال السابع . وهو احتمـــال موجود نظرا وغير وارد عملا (٣٢٩) .

٣ — لا مخلوق وجسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجا فى جعله جســـما بما أنه مكتوب مقروء . ولكنه يتميز عن باقى الاجســـام فى أنه لا عرض . وهى مضادة للاحتمال السادس . وهو أيضا احتمـــال موجود نظرا غير موجود عملا .

٤ — لا مخلوق وجسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت للكـــلام صفة القدم ولا ترى حرجا فى كونه جسما أو عرضـــا كباقى الاقســـام . يكفى أنه يتميز عليها بالقدم . وهى النظرة المضادة للاحتمال الخامس . وهو احتمال وارد نظرا وغير وارد عملا .

٥ — مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت خـــلق الكلام الحسى ثم تستنكف أن يكون مشابها للاجسام فتنفى أن يكون جسما أو عرضـــا ، وهى مضادة للاحتمال الرابع (٣٣٠) .

٦ — مخلوق ولا جسم وعرض . وهنا يكون الكلام مخلوقا وعرضا باعتبـــار أولوية الذات عليه . ولكنه ليس جســـما لانه متصل بالذات ، وهى النظرة المعارضـــة للاحتمال الثالث . وهو وارد نظرا وغير وارد عمـــلا (٣٣١) .

---

(٣٢٩) هناك استحالة عملية فى القول بانه قديم غير مخلوق ثم اثبات أن له جســـم أو عرض أو جسم فقط أو عرض فقط وقد تكون هنـــاك فرقة تملأ هذا الاحتمـــال النظرى ولم تصل الينا أقوالها وكذلك الحال فى باقى الاحتمالات الموجودة نظريا وغير الموجودة عمليا .

(٣٣٠) يمثله كل القائلين بانه مخلوق مثل ابن كلاب ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، وعند زهير الاثرى هو محدث وعند التومنى محـــدث ولكنهم قالوا بانه ليس بجسم ولا عرض وانه لو كان كذلك لكان من جنس البشر ، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٣١) قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بـــل عرض لاستحالة وجود الاعراض بلا اجســـام . ومع ذلك فعند أبى الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسما .

٧ — مخلوق وجسم ولا عرض . وينزل الكلام هنـا درجة نحـو الحس ، ويكون مخلوقا وجسمـا ولكنه يفترق عن غيره من الاجسام فى أنه لا عرض وهى النظرة المعارضة للاحتمال الثامن (٣٣٢) .

٨ — مخلوق وجسم وعرض . وهى آخـر درجات الحس والتى يصبح فيها الكلام موضـوعا حسيا خالصا وهو الاحتمال الغالب عنـد المعتزلة والكرامية وكل المشبهة والمجسمة عندما يتخلص الكلام نهائيا من صفة للذات الى موضوع لعلوم اللغة .

وتضم المجموعة الثانية صفتين فقط مخلوق وجسم وتكون لدينـا احتمالات أربعة ، يردان الى اثنين واضدادهما وهى :

١ — لا مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى أن يكون الكلام مخلوقا أو جسما كمـا هو الحال فى الاحتمال الأول فى الموقف الاول ، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع .

٢ — لا مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تحاول الجمع بين الكلام الصورى فى انه غير مخلوق والكلام الحسى فى أنه جسم كالاحتمال الثالث فى المجموعة السابقة ، وهو موجود نظرا وغير موجود عملا وهو مضاد للاحتمال الثالث .

٣ — مخلوق ولا جسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم تنفى عنه أن يكون جسـما كباقى الاجسام كالاحتمال الخـامس فى

---

(٣٣٢) عند جعفر بن المبشر والاصم هو مخلوق جسم ولا يوجد شىء الا اذا كان جسما ولكنه ليس عرضا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وحكى الكعبى عن الجعفرين أنهمـا قالا ان الله خلق القرآن فى اللوح المحفوظ ، ولا يجوز أن ينتقل ، ويستحيل أن يكون الشىء الواحد فى مكانين . ما نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الاول فى اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا ، الملل ج ٢ ، ص ١٠٥ ، وهو أقرب الى الاحتمال الثامن أى انه مخلوق وجسم وعرض اذ لا يمكن أن تتعرى الاجسام عن الاعراض .

المجموعة السابقة . وهو وارد نظرا وغير موجود عملا لانه لا يمكن للمخلوق الا أن يكون جسما ، وهو مضاد للاحتمال الثامن .

٤ — مخلوق وجسم . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى دون أى استنكاف من الاجسام المخلوقة الاخرى كالاحتمال الثامن فى المجموعة السابقة . وهو الاحتمال المضاد للاول ، والاكثر شيوعا والذى هو وارد نظرا وعملا (٣٣٣) .

وتضم المجموعة الثالثة صفتين مخلوق وعرض وتكون لدينا أيضا احتمالات أربعة يردان الى أثنين وأضدادهما وهى :

١ — لا مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى التى تثبت قدم الكلام وتنفى عنه أن يكون عرضا مثل الحالة الاولى والثالثة فى المجموعة الاولى ، والحالة الاولى فى المجموعة الثانية ، وهى مضادة للاحتمال الرابع (٣٣٤) .

٢ — لا مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجا فى جعله عرضا لاولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة فى المجموعة الاولى والحالة الثانية فى المجموعة الثانية . وهى واردة نظرا وان لم تكن واردة عملا ونظرا لاستحالة كلام قديم يكون فى نفس الوقت عرضا .

٣ — مخلوق ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى ثم تجعله مباينا لباقى الاعراض ، وتنفى عنه أن يكون عرضا كالحالتين

---

(٣٣٣) اذا مثل الاحتمال الاول أهل السنة فان المعتزلة يمثلون الاحتمال الرابع . فالنظام مثلا يرى أن الكلام جسم مخلوق ، فعل الله وكلام الخلق عرض وحركة . بفعل الانسان يكون قراءة والقراءة حركة غير القرآن .

(٣٣٤) يمكن اعتبار جعفر بن حرب والاسكافى وأبى الهذيل ممثلين لهذا الاحتمال .

الخامسة والسادسة فى المجموعة الاولى ، والثالثة فى المجموعة الثانية .

٤ — مخلوق وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى بأنه مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شيء مادى كالحالة الثانية من المجموعة الاولى ، والرابعة فى المجموعة الثانية (٣٣٥) .

وتضم المجموعة الرابعة صفتين الجسم والعرض دون التطرق الى مشكلة القدم والخلق . فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة أربعة احتمالات يردان الى اثنين واضدادهما :

١ — لا جسم ولا عرض . وهى النظرة التقليدية الاولى من المجموعات الثلاث السابقة التى تنفى عن الكلام أن يكون جسما أو عرضا (٣٣٦) .

٢ — لا جسم وعرض . وهى النظرة التى تنفى عن الكلام الجسمية ولا ترى حرجا فى اثباته عرضا . ولا توجد نظرا أو عملا نظرا لاستحالة وجود اعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس فى المجموعة الاولى .

٣ — جسم ولا عرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام جسما وتستنكف أن تجعله مماثلا للاعراض فتنفيها عنه ، وهى ممكنة فقط عند من يرى امكانية تعرى الجواهر عن الاعراض كالاحتمال السابع فى المجموعة الاولى .

٤ — جسم وعرض . وهى النظرة التى تثبت الكلام الحسى الخالص دون استنكاف من المادة كالحالة الاخيرة فى المجموعات الثلاث السابقة .

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هى مخلوق ويكون لدينا احتمالان ، النفى والاثبات .

---

(٣٣٥) يمكن اعتبار الاسكافى أيضا ممثلا لهذا الاحتمال .

(٣٣٦) وذلك مثل الحسين النجار .

١ — لا مخلوق . وهى النظرة التقليدية التى تثبت قدم الكلام كالحالة الاولى فى المجموعات الاربع السابقة .

— مخلوق . وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى كالحالة الاخيرة من المجموعات السابقة .

وتقوم المجموعة السادسة أيضا على صفة واحدة هى جسم ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا جسم . وهى النظرة التقليدية التى تنفى عن الكلام صفة الجسم مثل الحالة الاولى من المجموعات الخمس السابقة (٣٣٧) .

٢ — جسم ، وهى النظرة الموضوعية التى تثبت الكلام الحسى مثل الحالة الاخيرة من المجموعات السابقة (٣٣٨) .

وتضم المجموعة السابعة والاخيرة صفة واحدة العرض ويكون لدينا أيضا احتمالان ، النفى والاثبات .

١ — لا عرض ، وهى النظرة التى تنفى عن الجيسم أنه عرض مثل الحالة الاولى من المجموعات الست السابقة (٣٣٩) .

٢ — عرض ، وهى النظرة التى تنفى الكلام الحسى فى أكثر صوره مباشرة مثل الحالة الاخيرة من كل المجموعات السابقة (٣٤٠) .

---

(٣٣٧) ليس جسما كما أن الله ليس جسما .

(٣٣٨) كلام الخلق عرض ، وكلام الخالق جسم ، صوت متقطع مؤلف مسموع ، فعل الله ، قراءة الانسان وحركة غير القرآن ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، وعند جهم القرآن جسم . والسؤال هو : هل الله والحركات أجسام ولا فاعل الا الله ؟ .

(٣٣٩) هذا هو موقف معمر والجبائى .

(٣٤٠) عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان . القرآن عرض ، والاعراض معان موجودة منها يدرك بالابصار ومنها بالاسماع .

ومادام الكلام مخلوقا وجسما وعرضا فانه يكون فى مكان . واذا كان فى مكان فهل ينتقل من مكان الى مكان ؟ وهى مسألة لا تعرض الا للقول بالخلق وليس للقول بالقدم . ويرجع انكار المكان اساسا الى انكار الصفات الثلاث مخلوق وجسم وعرض واثبات الكلام قائما بالذات وارجاعه الى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل . فان كان انكار المكان فى التأليه تعبيرا عن التنزيه فانكار المكان للكلام رفض لمكان الحسى ووقوع فى الصورية والتشخيص (٣٤١) . وقد يؤدى انكار المكان الموضوعى الى اثبات مكان آخر اسطورى خارج العالم كتشخيص للوجود وكاثبات للكلام من عالم آخر زيادة فى التعظيم والاجلال . وكيف يكون الكلام فى مكان من هذا العالم ؟ كيف يكون حينئذ قراءة وكتابة وسمعا ورؤية ؟ قد يكون المكان الاسطورى اكثر عقلانية فيكون الجو . ولكن يظل الجو أيضا افتراضا محضا لا برهان عليه كأسطورة (٣٤٢) . وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين انكار المكان واثباته فتجعله قائما بالذات المشخص ثم موجودا فى لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل (٣٤٣) .

---

(٣٤١) عند القائلين بأنه غير جسم مثل أبى معاذ التومنى الكلام قائم بالله لانه غير جسم .

(٣٤٢) عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبته أهل السنة من وجود الكلام فى اللوح المحفوظ تلاوة وخطا وحفظا ورؤية سواء كان الكلام جسما أم عرضا يخلقه الله فى اللوح المحفوظ كتابة وتلاوة وحفظا دون أن يكون اكتسابا لاحد ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٧ — ٢٤٤ ، وعند القائلين بأنه عرض أنه عرض فى اللوح لم يخلقه الله ثانية . كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لانه مخلوق . وعند الاشعرى الكلام فى اللوح المحفوظ كما أنه فى الصدور محفوظ هو فى الالسنة متلو وفى المصاحف مكتوب وفى الآذان مسموع ، الابانة ص ٣٠ .

(٣٤٣) عند القائلين بأنه جسم الكلام قائم بالله فى غير مكان لا ينتقل ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ فى الحال . الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة . وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر ، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان . الكلام مخلوق محدث والقراءة حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع . وعند الجبائية والهشامية ،

=

وقد يثبت الكلام فى المكان دون تحديد ، ويكون الكلام فى كل مكان حتى وان كان مخلوقا فانه لا يوجد بعينه فى الحـــال (٣٤٤) . واثبـــات الكلام يعنى أن الكلام موجود فى اللســـان تلاوة وقـــراءة ، وفى الذاكرة حفظا ، وفى العين رؤية ، وفى اليد كتابة . ومع ان اثبات المكان فى التأليه وقوع فى التجسيم وفى التشبيه الا أن اثبـــات المكان للكلام تمسك بالنظرة الموضـــوعية وبالكلام (٣٤٥) . ولكن أين الكلام فى الاذن ســـمعا ، وفى العقل معنى ، وفى الشـــعور باعثا ، وفى الواقـــع بناء ؟ ان وجـــود الكلام فى القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس احصاء عاما لمظاهر وجود الكلام بل أكثرها مادة وأقلهـــا معنى . والوجود الفعلى للكلام هو وجوده فى الذهن كمعنى أو كفكر أو كنظر ثم وجوده فى الشـــعور كباعث وسلوك وحياة ثم وجوده فى الواقع كنظـــام اجتماعى . يجد الكلام اذن فى أماكن كثيرة فى مكان واحد ، والمكان هنا لا يعنى المحل والمظهر . ولا فرق فى هذا بين من يثبت تكثر الكلام أو وحدته . فالوحدة تشير الى وحدة الكلام كمعنى والتكثر يشير الى مظاهره المتعددة ، ولا فرق فى هذا بين من يثبت قـــدم الكلام أو حدوثه (٣٤٦) .

=

الله متكلم بكلام يخلقه فى محل . وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام . وخالف الجبائى أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه فى محـــل القراءة ، الملل ، جـ ١ ، ص ١١٦ — ١١٧ .

(٣٤٤) عند القائلين بأنه جسم ، الكلام قائم فى كل مكان مخلوق لا بعينه فى الحـــال .

(٣٤٥) عنـــد القائلين بأنه عرض يضـــيفون على العرض الحـــركة والحـــروف .

(٣٤٦) عند القائلين بأنه غير جســـم مثل زهير الأثرى الكلام عـــرض يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند أبى الهذيل والجبائى يوجـــد الكلام فى ثلاثة أماكن ، محفوظ ومكتوب ومسموع . وعند الجبائى أيضا يجـــوز وجود عـــرض واحد فى أماكن كثيرة فى أكثر من الف ألف مكان لجواز وجود كلام واحـــد فى ألف ألف محل . والكلام المكتوب فى المحـــل اذا كتب فى غيره كان

=

والقول بالطباع تجاوز للنفى والاثبات ورفض للاحكام المتقابلة الخارجة على الموضوع وذهاب الى الموضوع ذاته ورد استقلاله البعد وقضاء على التشخيص كلية ، وتحويل الاشكال كله الى البعد اللغوى واثبات المجاز فى أسلوب التعبير . القول بالطبائع اعادة لوضع المشكلة ونفى للتشخيص عن طريق الخلق ، ورفض لثنائية الخالق المسيطر والمخلوق النسبى المسيطر عليه . وهو رد فعل عنيف على القول بالقدم . فالقدم يعطى الفعل كله للذات فى حين يعطى القول بالطباع الفعل كله للشىء وينكر دور الذات المشخص على الاطلاق (٣٤٧) . وقد يعنى فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها . والكلام هو الطبيعة فى صورتها المثلى ، متطابقا مع الطبيعة بفعل النزول ، وتطور للطبيعة بفعل النسخ واكتمالا للطبيعة بفعل اكتمال الوحى (٣٤٨) . قد يعنى

=

موجودا فى المحلين من غير انتقال من المكان الاول الى الثانى ومن غير حدوث فى الثانى ، الفرق ص ١٨٤ ، وعند جعفر بن حرب والنظام يوجد الكلام فى مكان واحد لا فى مكانين أو فى أماكن عدة ، وعند الاشعرى الكلام فى اللوح المحفوظ وفى الصدور محفوظ وفى الالسنة متلو وفى المصاحف مكتوب وفى الآذان مسموع ، الابانة ص ٣٠ ، القرآن كلام الله فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبى منزل ، الفقه ص ١٨٤ ، محفوظ بالقلوب متلو بالالسن ، مكتوب فى المصاحف ، مقروء فى المحاريب على الحقيقة لا على المجاز وغير حال فى شىء من ذلك ، ولو حل فى غيره لكان ذلك الغير متكلما به وآمرا وناهيا ، الانتصار ص ٢٦ .

(٣٤٧) عند معمر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام الا بمعنى انه خلق ما أوجبه ، الفرق ص ١٥٢ ، وعند معمر القرآن من فعل الطبائع ، الانتصار ص ٥٧ ، الكلام من فعل الطباع المتمثل فى أمر « كن » . وعنده خلق الجواهر والاعراض من فعل الجوهر أى من فعل الطبيعة . فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه ، فهو خالق ولا مخلوق ، وهو محدث للشىء الذى هو حال فيه بطبعه ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند ثمامة بن الاشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة فهو أيضا لا خالق ولا مخلوق . ويجوز أن يبتدأه الله فهو مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٣٤٨) « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أتوا العلم » ، وما فى الصدور يكون مخلوقا . قلنا المراد أنه محفوظ فى القلوب غير موضوع فيها ، البحر ص ٣٢ — ٣٣ .

فعل الطبيعة أن الكلام تعبير عن الواقع وتأسيس عليه ، والواقع هو الموقف الانسانى المتشابك ، مصالح الفرد والجماعة ، الصالح العام ، كل ما هو ايجابى ومنتج فى الحياة .

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين ، القول بالقدم واعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع فى القول بالطباع كلية واعطاء الفعل كله للاشياء فيصبح بعض الكلام خالقا (٣٤٩) . وقد يوفق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام (٣٥٠) . والتوقف عن الحكم كلية الغاء للوضع الخاطىء للمشكلة دون اعطاء للوضع الصحيح أو بيان لنشأة الوضع الخاطىء فى الشعور . التوقف يعنى أن النفى والاثبات معا لا يكفيان كحل للمشكلة وبأن كلا منهما أضيق نطاقا من الموضوع . ولا يمكن رد الكل الى جزء . كما يعنى أيضا أن الواقع لا يقبل القسمة ، وانه يصعب ارجاع وجود الموضوع الى قسمة ذهنية خالصة . كما أن التوقف يعنى أن الواقع لا يتحمل حلولا قاطعة وانه ذو أوجه . فقد يكون الاثبات من وجه والنفى من وجه آخر . وقد لا تكن القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية ومن ثم فهى قسمة غير جامعة . وقديدل التوقف على رغبة فى التطهر وعلى رفض الدخول فى متاهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب . التوقف هنا يعبر عن التقوى لا على الثقة بالعقل ، فالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب (٣٥١) .

---

(٣٤٩) عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٥٠) وهنا يكون الله بعض القرآن ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يرفض الاشعرى التوقف ، الابانة ص ٢٩ — ٣١ ، لا يجوز أن يقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، الانصاف ص ٧١ ، يؤدى التوقف الذى يقوم على الغاء الطرفين الى تحصيل الحاصل مثل « لا خالق ولا مخلوق » لان الصفة توجب العلم ، أو « العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره » . كما يرفض أحمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق .

وقد لاحظ بعض القــدماء والمحدثين أن المسألة كلها تمرين عقلى على التنزيه والتشــبيه لا وجود لها بالفعل دفاعا عن الوحدانية ضد التعــدد مهما اختلفت الطرق وتعددت الوسـائل . ولكنها مسألة فى حد ذاتها لا طائل منهــا ولا فائدة وأنه موضـــوع لغوى صرف لا خيال فيه ولا ايهام (٣٥٢) . كمــا رفضت بعض الحركات الاصلاحية الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القدم والحدوث ، بين المعنى واللفظ من غير تمثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربى الحديث (٣٥٣) . وقد تكون المسألة كلها سياسية فى نشأتها . فقد أرادت السلطة ايقاع المعارضة فى حبائل الموضــوعات

---

(٣٥٢) « لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ — ١٠ ، « والاطناب فى ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول » ، الطوالع ص ١٨٣ ، « وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد مع صغر حجمه وآثرنا اجــراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الائمة . وهذا الشر يلزمنا طرقا من البسط فى مسألة الكلام » ، الارشاد ص ١٠١ ، « هــذا البحث لغوى لاحظ للعقل البتة فيه . والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه » ، المحصل ص ١٢٤ — ١٢٥ ، « وهذا الذى ذكروه تخيلات لا تحصــيل لها » ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٤ .

(٣٥٣) يقول رشيد رضا « وقد حذفنا من هذا الموضع نحو صفحــة من الرسـالة فى مسألة الخلاف فى خلق القرآن عملا بأمر المؤلف اذ كتب بخطه فى طرة نسخته ما نصه : فى الطبعة الثانية يحذف القول فى خلق القرآن . وبين لنا السبب فى ذلك فى الدرس فقال انه التزم فى الرسالة بمذهب السلف . وهذه المسألة من البدع التى ليست مــن مذهبهم . وكان الذى ذكره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطى . فأذعن وذكــر ذلك فى الدرس . وقد نوهنا هنا بذلك فى مقالة للمنار عنوانها « سجايا العلماء » وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الرافضــة لبدع المعتزلة بما يقبله العقل والوجدان السليمان . الرسـالة ص ٤٥ — ٤٧ ، ويعتمد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلا « وقد اهتدى البشر الى بيان ما فى أنفسهم من الكلام لمن يريدون اعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهــو يبعد عنه الوفا من الاميــال بلا صوت ، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكى واللاسلكى ، وما يؤدى به يسمى كلاما أيضا . فهذا أظهر مثال يضرب للوحى وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق . ثم اهتدوا الى اختراع آله أخرى تنقل الاصوات والكلام من قطر الى قطر وان بعدت المسافات وسموها الرادبو وسميناها المذياع ، الرسالة ص ٤٥ — ٤٧ .

النظرية الصرفة ابعادا منها لها عن المسائل العملية ، فساهمت فى اثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطيعة للنظام . فاستعمل الموضوع النظرى كسلاح عملى للتكفير وللمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها واعطاء السلطة الحق فى اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الايمان والمحافظة على عقائد الامة .

والحقيقة أن الكلام هو الوحى الذى بين أيدينا المتجه من الله الى الانسان والى العالم . الكلام قصد من الله الى الانسان ورسالة الى مرسل اليه عن طريق المبلغ وهو الرسول . فهو ليس صفة للذات المشخصة أى قصدا من الانسان الى الله تعظيما واجلالا وتأليها . الوحى اذن كلام الله بلغة الانسان ، وبهذا المعنى يكون مخلوقا أى أنه أرسل الى الانسان . هذا هو الخلق الطبيعى أو الانسانى عندما يتحول كلام الله الى الانسان والى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التى تخلد الجماعات والشعوب من خلالها فى مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها . والكلام موضوع طبقا لاسباب النزول . فهو ليس مفروضا على الواقع بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره وأعيدت صياغاته طبقا لقدراته وأهليته على ما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ . هى عملية جدلية بين الفكر والواقع ، الواقع ينادى على الفكر ويطلبه والفكر يأتى مطورا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعى . ثم يعود الواقع فينادى فكرا أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعا مثاليا يجد فيه الواقع الطبيعى كماله . ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص المجرب بل هى عملية تاريخية طبيعية لا شخصية . الانسان فى العالم موضوع التجربة ، وهذا هو الخلق التجريبى . والكلام كرسالة فى التاريخ ينتقل منذ ساعة الاعلان عنه من جيل الى جيل عبر الرواية الشفاهية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية . الكلام بهذا المعنى هو الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية . وهذا هو الخلق التاريخى لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل أنه محفوظ فى التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال اعمال الانسان واحكامه لمنطق الرواية . فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج عن عصمة الرسول ولا من حفظ المرسل ولا من صحة العقيدة أو الايمان بالسلطة على ما هو

معروف فى نظريات « الصدق الالهى » فى تاريخ الاديان كبديل عن غياب الصدق التاريخى . بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فهما انسانيا ، والاستفادة منه تحقيقا لمصالح الانسان ومن ثم يتحول الى بناء انسانى اجتماعى ، يدافع الانسان عنه دفاعا عن وجوده . وهذا هو الخلق المعرفى . يحتوى الكلام على « ايديولوجية » علمية او هو بناء نظرى للواقع يتحول الى بناء فعلى بفعل الانسان وبجهده ونشاطه (٣٥٤) . ان الكلام مجموعة من الصور الانسانية الخالصة خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للايحاء به وتوجيهه . الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من اجل توجيه السلوك والتأثير على الناس . وهذا هو الخلق الفنى . وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من أجل التوجيه والاعداد . وأخيرا الكلام هو فى نهاية الامر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته ، يتحقق كنظام مثالى للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله . فالكلام مشروع تحقق ، والوحى مشروع اكتمال . وهذا هو الخلق الفعلى . كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه . هو كلام الله بلغة الانسان وطبقا لقدراته والذى يضمن الانسان صحته التاريخية وصدقه النظرى وتحقيقه العلمى . الخلق أهم صفة تميز الانسان أعطاها للذات المشخص وعزا اليها القدرة والابداع والتكوين وسكت هو عن الخلق بل قلبه الى اعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق وأعلن عجزه

---

(٣٥٤) هذا هو الاعجاز التشريعى . وبهذا يكون الكلام هو « كلام الله المنزل على رسول أدخل فى باب النعمة لانه به يعرف الحلال والحرام ، واليه يرجع فى الشرائع والاحكام . ولذلك قلنا : ان كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئا أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لان ذلك ينزل فى القبح منزلة مخاطبة الزنجى بالعربية والعربى بالزنجية . فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك فى مسألتنا . فحصل من هذه الجملة أن كلام الله انما يكون نعمة اذا كان على الحد الذى ذكرناه . فأما اذا كان الامر فى ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة ، فانه مما لا يثبت فيه شىء من ذلك سيما اذا أثبتوه قديما . فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة اذا جوزوا عليه الكذب وانما يأتى بخطاب لا يريد به شيئا أصلا وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة ، الشرح من ٥٣٠ — ٥٣١ .

وأن الذات المشخص قد صرفت دواعيه وأحالته الى عاجز مطلق ولم يبق له الا التقليد (٣٥٥) .

(هـ) مراحل الكلام : ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام أن هنـــاك ثلاثة مستويات له . المستوى الصورى حيث يبدو الكلام كصفة للتأليه المشخص واطـــلاق الحـــكم للصفات من جديد القدم أو الحدوث . وهو مســـتوى صورى نظرا لانه تحليل نظرى خالص ولا يوجد به أى محك للصـــدق الا مجرد الافتراض النظرى ، وهو البعد القبلى للكلام ويدخـــل فيه الحديث عن اللوح المحفوظ والملائكة والرســـل وكل ما يتعلق بنظرية النبوة . والمستوى الحسى وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكون من الاصوات الحرف، وهى دراسة موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظرا لوجـــود موضـــوع حسى . وهذا هو البعد الحسى . وأخيرا المستوى الشعورى وهو الكلام عندما يحل كمضـــمون للشعور سواء فى الذهن ويصبح مفهوما ويتحول الى معني أو فى الوجدان ويصبح باعثا ويتحـــول الى دافع ، أو فى الذاكرة ويصبح محفوظا ويتحول الى تيار دائم للشعور . وفى نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتـــداء من الكلام الحسى حتى الكلام الصورى النظرى المجرد . فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب تقوم به ثلاثة أعضـــاء اللسان والاذن والعين . ثم هو مفهوم ومحفوظ ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان . فالكـــلام الخارجى صـــوت (المســـموع والمقروء) وحرف (المكتوب) ، والكلام الداخلى معنى فى الحاضر (المفهوم) أو من الماضى (المحفوظ) أو باعثـــا على التحقيق (٣٥٦) .

---

(٣٥٥) عند النظام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، أنظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحى فى التاريخ .

(٣٥٦) يقول القدماء : القرآن مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى قلوبنا ، مقروء بألسنتنا ، مسموع بآذاننا غير حال فيها ، النسفية ص ٧٩ — ٨٣ ، المكتوب فى المصاحف ، المقروء بالالسن ، المحفوظ بالصـــدور ، والمكتوب غير الكتابة ، والقراءة غير المقروء ، والمحفـــوظ غير الحفظ ، =

ما هو المقروء ؟ المقروء قبل أن يكون مقروءا أى موضوعا للقراءة هو فعل للقراءة . ومن ثم يرد المفعول الى الفاعل . ويكون السؤال ما هى القراءة ؟ هل القراءة كلام ؟ الاجابة بالنفى تثبت الكلام المستقل عن القراءة، وأن الكلام لا يمكن رده الى مجموعة من الاصوات والحروف ابقاء على الكلام كصفة مستقلة وان لم تكن صراحة صفة الذات (٣٥٧) . والكلام قراءة لانه قراءة وأكثر فى حين أن القراءة ليست كلاما لانها اقل منه . واذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوى او النفسى فانه أيضا لا يعبر عنه الا فى صياغات حسية من حروف وأصوات . والاجابة بالاثبات تنفى أن يكون الكلام صفة مستقلة وتجعله كلاما حسيا خالصا مؤلفا من مجموعة من الاصوات والحروف يمكن ضبطها (٣٥٨) . وبعد فعل القراءة يأتى المقروء ، وهو الموضوع الشعورى لفعل القراءة . هل القراءة هى المقروء ؟ هل يساوى فعل القراءة موضوعها ؟ وهو نفس السؤال ولكن فى نطاق اضيق . فالنفى يرمى الى اثبات الفرق بين فعل القراءة وهى مجموعة من الاصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذى لا يمكن رده الى مجرد اصوات وحروف

=
العضدية ج ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٤٥ ، الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ ، الانصاف ص ٢٢ — ٢٧ ، الفصل ج ٣ ، ص ٦ — ٧ ، الابانة ص ٣٠ ، البحر ص ٣٠ ، الكلام مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالالسنة ، محفوظ فى الصدور ، ولا يحل ذلك حلول الاعراض والجواهر لان كلام الله الازلى لا يفارق الذات ؛ النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٥٧) عند ابن كلاب الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ بل معنى واحد بالله . والرسم هى الحروف المتغيرة ، وهى القراءة . وسمى عربيا من أجل الرسم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ . ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، القراءة صوت والكلام حروف ، والصوت غير الحروف ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، السور والآيات والكلمات والحروف والاصوات ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ — ٨٠ ، الكلام ليس هى القراءة والتلاوة ، الانصاف ص ٧٦ ، القراءة لكلام الغير وكلام النفس كلام غيرها ، الكلام غير القراءة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، الاصول ص ١٠٨ ، الانصاف ص ٩٤ .

(٣٥٨) القراءة كلام ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

لان له استقلالا ذاتيـــا خاصا به كالكلام أو الصفة . فعل القراءة صوت بشرى بفعل الانســـان الحر يمكن اللحن فيه فى حين أن المقروء ذاته باق وقائم خارج الاصـــوات البشرية ولا يهم أين ، فى الذهن أو فى النفس(٣٥٩).

وما المســـموع ؟ لا يختلف المسموع عن المقروء الا من ناحية العضو . المقروء موجود فى اللسان والمسموع فى الاذن ، وكلاهما صوت . ويكون السؤال : هل المســـموع الكلام أو الصـــوت ؟ اثبات المسموع كلاما اثبات للصفة القديمـــة ورفض لرد الكلام الى مجرد الصوت (٣٦٠) . ويكـــون الســـمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام متلوا (٣٦١) . ويكون الســـمع مباشرة بغير واسطة ودون حاجة الى قراءة أو تلاوة . وقد يكون السمع

---

(٣٥٩) أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء . القراءة فعلنا والمقروء فعل الله ، والقراءة كلام بسبب اللحن والصـــوت ولكن الكلام حروف ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ، جـ ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وهو أيضا رأى أهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب . القـــراءة غير المقروء . المقروء قائم بالله ، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة . وهو رأى الباقلانى خاصة . فالقراءة غير المقروء ، والتـــلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيـــح فى القراءة والتلاوة التى هى صفة القارىء . أما المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور ، الانصاف ص ٨٠ — ٩٣ ، ص ١٠٣ — ١٠٦ ، ص ٧١ ، ص ٩٩ .

(٣٦٠) الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء انما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السـامع لها ، الانصاف ص ٩٤ — ٩٥ .

(٣٦١) « يسمع كلام الله » ، والسمع هو الفهم . نسمعه متلو . وقد سمعه موسى من الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ، سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان . ســـمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام متلوا مقروءا ، الانصاف ص ٢٧ ، لا يسمع كلام الله بأسماعنا بل نسمع الشىء المتكلم متكلما ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ، وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان وان كان مخالفـــا لسائر اللغات وجميع الاصوات وليس من جنس المسموعات . كما أنه مرئى بالابصار وان كان مخالفا لجنس المرئيات كما أنه موجـــود مخالف لسائر الحواس الموجودات وان سامع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان .

متلوا ومقروءا (٣٦٢) . والسمع المباشر قد يكون سمعا بلا حجاب ومصاحبا برؤية هذه المراتب فى السماع تعبر فى الحقيقة عن درجة القرب من الذات المشخص حتى يمكن تصنيف الانبياء طبقا لها ، ويكون افضل الانبياء من يسمع مباشرة بلا حجاب ، ويتلوه من يسمع مباشرة بحجاب . ثم يأتى عامة البشر الذين يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق الاصوات دون رؤية أو نظر للصوت أو لمصدره . أما اثبات المسموع صوتا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون اثبات أى كلام خارج الصوت المسموع . وتقوم الارادة بفعل تقطيع الصوت . ولا يهم بعد ذلك اذا كانت الارادة حركة أم ليست حركة (٣٦٣) . الكلام لا يسمع بالاسماع بل المسموع هو الشىء المتكلم . وقد تختلف اللهجات للمسموع تبعا لاختلاف القراءات نظرا لتغيير مخارج الاصوات دون تغيير فى الحروف (٣٦٤) . وقد يتوحد المسموع والمقروء والملفوظ والمتلو فى شىء واحد (٣٦٥) . فالقارىء بصوت والسامع بصوت والتالى كطريقة فى

---

(٣٦٢) الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب (أ) بغير واسطة ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله . (ب) بواسطة مع عدم النظر أو الرؤيا مثل سماع الصحابة من الرسول . (جـ) بغير واسطة ولا حجاب مثل سماع محمد فى الاسراء والمعراج ، الانصاف ص ٩٥ — ٩٦ ، كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء « حتى يسمع كلام الله » . أما المسموع فهو كلام الله القديم ، الانصاف ص ٩٤ — ٩٥ ، الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣٦٣) كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لاظهاره وتقطيعه ، والاعتماد حركة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٧ .

(٣٦٤) ينكر ضرار بن عمر حرف ابن مسعود وحرف أبى بن كعب ويشهد أن الله لم ينزله ، مقالات جـ ١ ، ص ٣١٤ ، الفرق ص ٢٢٤ ، والحقيقة أن هذا الموضوع ادخل فى علم القراءة منه فى علم التوحيد .

(٣٦٥) قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة اشياء ، منها الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ، وهو كلام الله على الحقيقة . أما الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والاسنان والشفتين الى آذان السامعين وهى حروف الهجاء فكل ذلك =

الاداء أقرب الى القلب وأبلغ فى النفس من القراءة بلا صوت أى بالكتابة . واذا كان المتكلم لابد أن يكون متكلما بكلام مسموع فماذا عن الصمت ؟ ألا يعنى السمع أيضا امتثال الاوامر وليس مجرد سمع الاصوات(٣٦٦) ؟

وما المكتوب ؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف . فالصوت يشمل المقروء والمسموع أى عضوى اللسان والاذن ، والحرف هو المكتوب الموجود فى العين رؤية وفى اليد كتابة . فالكلام اما مقروء أصواتا أو مكتوب حروفا . وكما كان السؤال هل كل الكلام قراءة أو مقروءا يكون السوال أيضا بالنسبة للكتابة والمكتوب هل الكلام حروفا ؟ فالاجابة بالنفى اثبات للاختلاف بين الكلام والحروف واعلاء لشأن الكلام ورفض لرده الى مجرد الحروف التى يتكون منها كلام البشر . فاذا كان استقلال الكلام بمعناه واثبات استقلال المعنى عن اللفظ نظرية مثالية للغة فانه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات مشخص نظرية دينية غيبية للغة (٣٦٧) . وقد يتم التوحيد بين الكلام

= مخلوق . « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » « بلسان عربى مبين » . واللغات مخلوقة . الفصل جـ ٣ ، ص ٧ — ٨ ، الاقتصاد ص ٦٨ ، البحر ص ٣٣ — ٣٤ .

(٣٦٦) كلام الله مسموع قد يراد به الادراك أو الفهم أو الاحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الاجابة . الارشاد ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٣٦٧) ليس الكلام هى الحروف والاصوات ولا شىء من صفات الخلق . لا يفتقر الكلام الى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك . الكلام القديم لا يحل فى شىء من المخلوقات . والادلة على ذلك : (أ) حرف الورق ليس حرفا للكلام . (ب) مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرآنا (جـ) الحروف بلغات عدة والكلام واحد . (د) الحروف مخارج عدة والكلام ليس له مخارج . (هـ) الحروف متناهية والكلام لا متناه ، الانصاف ص ٩٩ — ١٠٣ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، النسخ فى الرسم والخط والتلاوة والحكم لا فى الكلام ، الانصاف ص ٧٧ ، والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ ، أشيع فى زمان الامام ابن حنبل من جهلة العوام والرعاع والهمج ومن =

والحروف لا من أجل نظرية علمية للكلام بل من أجل تقديس الحرف واعتباره مقدسا قديما كالكلام . والكلام مكتوب فى هذا العالم كما أنه مكتوب فى عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه . وهذه اسطورة حسية تقوم على التجسيم (٣٦٨) . واثبات الهوية بين الكلام والحروف اثبات للكلام الحسى الخالص ورفض للذهاب الى ما وراء الصيغ والعبارات الا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها (٣٦٩) . ولكن

=

لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقا أن كلام الله فى المصاحف فاثبتوا الكلام الازلى فى الدفاتر فرسخ هذا الكلام فى قلوب الحشوية . والكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس الى أصوات سطورا ورسوما وأشكالا ورقوما . النظامية ص ٢٠ — ٢١ .

(٣٦٨) الكلام مكتوب فى المصاحف على الحقيقة على الوجه الذى هو مكتوب فيه فى اللوح المحفوظ وان اختلف اللوح والقلم والخط ، الانصاف ص ٩٣ ، القرآن حقيقة مكتوب فى المصاحف بدليل السمع ، الانتصار ص ٨٢ ، « انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون » على الوجه الذى هو مكتوب فى اللوح المحفوظ « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » باختلاف الخط والمصحف والورق ! الانصاف ص ٩٣ ، الاصول ص ١٠٨ ، كلام الله ليس حالا فى المصاحف ، بل مكتوب فى المصاحف ، محفوظ بالصدور ، وليس حالا فى مصحف ولا قائما بقلب ، الارشاد ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ونسمى المصحف كله قرآنا وكلام الله . ونهى الرسول عن السفر بالقرآن الى أرض العدو « يتلو صحفا مطهرة » . أما المصحف فهو ورق من جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذى مخلوق ، حركة اليد فى الخط وحركة اللسان فى القراءة ، واستقرار كل ذلك فى النفوس كلها أعراض مخلوقة وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق ، الفصل ج ٣ ، ص ٧ — ٩ .

لا يعجبنك من أثير خطه   حتى يكون مع الكلام دليلا

(٣٦٩) عند أبى القاسم الدمشقى ، حروف الصدق هى حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير ، والحروف التى فى قول لا اله الا الله هى الحروف التى فى قول الكافر لا اله الا المسيح . وحروف القرآن هى حروف زرادشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها ، والحروف التى كان النبى يقولها فى كلامه هى نفس الحروف التى يؤلفها الكفار فى تكذيبه ، الفرق ص ١٩ ، الانتصار ص ٨٤ ، وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لافرق بين كلام الله وكلام الانسان . وعند النظام كلام الله صوت متقطع وهى

=

وحدة الحروف فى لفظ واجتماع الالفـــاظ فى عبارات تعطى معانى ليست هى الحروف . واذا كان الكلام حروفا فكم يكون أقل الكلام من حروف ؟ اقل الكلام حروفا اما حرف واحد فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان مثل لا (٣٧٠) .

اذا كان المقروء والمســموع والمكتوب هو الكلام الحسى الخارجى فان المحفوظ والمفهوم والبـــاعث هو الكلام النفسى ، وهو البعد الثالث الذى يتوسط الكلام الصـــورى والكلام الحسى . ويشمل الكلام النفسى المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى فى الذهن أو فى الذاكرة أو فى الوجدان . والسؤال هو : هل يتكلم الانسـان بكلام غير مسموع ؟ ان اثبـــات الكلام النفسى اثبات لاستقـــلال المعنى عن الالفـــاظ والمخارج والحروف . فهو موجود وجوداً ذاتيا خالصا يشعر به المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه الا لفظـــا أو اشارة أو رمزا أى فى صورة حســـية للتعبير عنه وايصـــاله للآخرين . يؤكد الحكماء وجوده فى التأمل الخالص والذى لا يمكن التعبير عنه الا بالصورة الفنية والخيـــال وكذلك الصوفية فى العلم الاشراقى الذى لا يمكن التعبير عنه الا رمزا أو اشارة

حروف . كلام الانسان ليس بحروف ! القرآن هى الحروف أى التأليف اما منقولة أو محاكاة من كلام الناس ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٧ ، وعند عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ، وعند النظام وجعفر بن المبشر لم يسمع النـــاس القرآن على الحقيقة وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله الا على المجاز لانه لا يوجـــد عرض فى مكانين ، الانتصار ص ٨٢ ، وقد رفض الغـــزالى ذلك فكلام الله مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب مقروء بالالسنة ، وأما القلم والحبر والكتابة والحروف والاصوات فكلها حادثة لانها أجسام وأعراض ، الاقتصاد ص ٦٦ .

(٣٧٠) عند الجبائى الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان .

او تلميحا (٣٧١) . ويجد الكلام النفسى طريقه بين الكلام القديم والكلام الحسى . ويغنى عن اثبـات الكلام القديم لان الكلام النفسى يميز بين القراءة والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى ، كمـا أن كلام الله منزل على قلب النبى نزول اعـلام وافهـام لا نزول حركة وانتقال . المنزل هـو الله ، والمنزل عليه قلب النبى ، والنزول هو اللغة العربية ، والنازل على الحقيقة هو قول جبريل ، ليس بمعنى الانزال من أعلى الى اسفل بمعنى الانتقـال فذاك ما يخص الاجسام (٣٧٢) . الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بهـا الانسان المعانى فى نفسه بنـاء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقـاد ويقين واستفهـام وتفكير وتدبير . والدليل على كـلام النفس هو الدليل على اثبـات الكلام ، فالكلام هو الكلام النفسى . فمثلا صيغ الكلام من أمر ونهى وخبر واستخبار تثبت معانى فى النفس لا تختلف باختلاف العبـارات بحسب الاوضـاع والاصطلاحات . فالكلام اللفظى يدل على الكلام النفسى دلالة باللزوم . الكلام الحقيقى موجـود فى النفس ولكن تدل عليه امارات اما بالقول أو بالاشـارة أو بالرمز . وقد لا يعلن عن حديث النفس بالالفاظ بل يظل معانى قائمة فيها . قد يخفى الانسان أشيـاء ولا يعلن الا عن بعضها . والنفـاق هو فى الحقيقـة اختـلاف الكلام اللفظى عن المضمون النفسى . كمـا أن الاكراه فى الكفر لا يمنـع اطمئنـان القلب بالايمان . والامر يتضمن الطـاعة مثل قول « افعل » التى تتضمن استحبابا أو وجوبا أو اباحة وذلك ليس موجودا فى اللفظ .

---

(٣٧١) عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف . النطق هو اخراج ما فى الضمير الى الآخرين ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٤٧ ، الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ولكن عليه امارات تدل على مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والاشارات ، الانصاف ص ١٠٦ — ١١٢ ، وسبيل اثبات العلم بكون البارى متكلما كسبيل اثبات العلم بكونه سميعا بصيرا ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس ونرد على منكريه ، الارشاد ص ٧٦ ، وقد قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(٣٧٢) الانصاف ص ٩٦ — ٩٨ ، الارشاد ص ٣٥ ، البحر ص ٢٩ —

والتجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها فى معانى النفس . بل ان الكلام الحسى المادى لا يمكن أن يؤدى الى المعنى دون المرور بكلام النفس (٣٧٣) .

وقد لا يكون الرمز لغويا فحسب بل يكون شيئا يشير الى معنى . فالعين اشارة الى الرؤية أو التجسس ، والرجل تشير الى السعى ، واليد تدل على القدرة . ولكن هذه الاشارات ليست كلاما بل وسيلة لتوصيل المعانى ، والكلام ما هو الا احدى الوسائل . فاذا استعملنا الاشارات فى الكلام فانها تكون صورا فنية لا وقائع مادية . فاليد لا تتكلم بل هى صورة الفعل . فاذا كان السؤال ماذا يعنى اسناد الكلام الى غير المتكلم ؟ تكون الاجابة لا يمكن اسناد الكلام الى غير المتكلم اضطرارا بل لشهادة اللسان أو يشير الشىء الى معنى مباشر دون الالفاظ ، وفى هذه الحالة لا يكون كلاما بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة اى وسيلة للتعبير

---

(٣٧٣) ونسمى المستقر فى الصدور قرآنا ونقول انه كلام الله حقيقة لا مجازا ، الفصل جـ ٣ ، ص ٨ ، الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من ارشادات ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٦ ، الاقتصاد ص ٦٤ ، النهاية ص ٣٢٠ — ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ ، الانصاف ص ١٠٦ — ١١٠ وينكر المعتزلة كلام النفس فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، الارشاد ص ١٠٤ — ١٠٨ ، ذهب النظام الى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش فى الاذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم ، وعند أبى الهذيل والشحام وأبى على الجبائى الكلام حروف وأصوات مثل باقى المعتزلة ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، فى حين يثبت الاشعرى كلام النفس ولكن المشكلة هل هى النفس الالهية أم النفس الانسانية ؟ النفس الالهية لا نعلمها الا من خلال النفس الانسانية أى الوحى المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية فى عصر معين ولدى جيل معين وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة . فالنفس الالهية هى النفس الانسانية مدفوعة الى أعلى ، خارجة عن ذاتها ، مغتربة عن نفسها ، فى حالة نسيان وفقدان الوعى بالذات .

والايصـــال (٣٧٤) . ولا يكون الكلام اضطراريا لانه فعل المتكلم . ولايكون ضرورة للجســم لانه فى هذه الحــالة لا يكون كلاما بل دلالة على المعنى ويحدث الكلام فى هذه الدنيــا أما فى العوالم الاخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو اصــدار حكم عليه الا بعد أن يقع بالفعل . قد يكون هنـــاك اضطرار انســانى فى هذا العالم عندما يتكلم الانســان ويضطر بفعــل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس فى حالة التنويم المغناطيسى أو بالوســائل العلمية القديمــة عندنا أو الحديثة فى الغرب أو فى حــالات الكذب الابيض حفــاظا على الحياة . ولكن هذا الاضطرار وقتى خالص يتغير بتغير الظروف النفســية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضــا بالكلام (٣٧٥) .

ويكون المعنى النفسى فى الشــعور محفوظا ومفهــوما وباعثــا . فالمحفوظ هو أن يصبح الوحى كلاما انسانيا خالصــا بمجرد قراءته فى الشــعور أو تنكشف ماهيته بنــاء على التجربة الشعورية التى تحــدث لكل فرد . وهى تجربة واحدة نظرا لان الشــعور هو الشعور الانســانى العام . وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتمــاعية التى قد تطغى على الشــعور العام وتقلل من شموله (٣٧٦) .

أما المفهوم فهو المعنى فى النفس . وقد يكون خاطرا . فالمفكر قبل ورود الســمع يجد فى نفســه خاطرين أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر

---

(٣٧٤) عند البعض تعنى شهادة الالسن والايدى والارجل اما دلالة من غير كلام فى الحقيقة أو اضطرارا أو شهادة بالسان ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٩ ، وتغريد الطيور وأصوات النحل ودبيب النمل كل ذلك لغات ، النهاية ص ٣٢٢ — ٣٢٥ .

(٣٧٥) عند أبى الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختيارا ويجوز أن يكون اضطرارا . كلام أهل الآخرة اضطرار وخلق من الله . وعند ابن كلاب الكلام اضطرار واكتساب معا .

(٣٧٦) وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقــة « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم » ، الانصاف ص ٩٣ — ٩٤ ، وفى القلوب محفوظ ، الاصول ص ١٠٨ .

المنعم وسوك سبيل المحاسن والمسيرات والثـانى يدعـوه الى النقيض . فيختار الانسـان الاول دون الثانى ، وكلاهما من كلام النفس (٣٧٧) . وقد تسمى المعـانى فى النفس بعد الالفـاظ فكر ، وتسمى القدرة التى عنهـا يصدر الفعل قوة مفكرة (٣٧٨) . والكلام اما أن يكون عبارات وألفاظا وقضـايا أو نطاقا أى منطقا خالصـا للكليات والجزئيات والقيـاس والبرهان (٣٧٩) .

وقد يتطور الامر ويتحـول الكلام النفسى الى اثبـات النفس نظـرا للسيادة الفلسفية على الكلام ابتداء من القرنين السادس والسابع، ويصبح الموضوع اثبـات أن النفس جوهر روحانى ، ويتحول الكلام الى التحليل لمضمـون النفس وقواها وملكتهـا علما وارادة ، وايراد البراهين على أن النفس ليست بجسـم ولا تنقسم ، وامتياز النفس الانسانية على سائر الاجسام ، وتحليل استعداداتها وأمزجتها ، والردود على الاعتراضـات بالنسـبة للحد والرسم أو خواص أفعـالها أو ادراكاتها وأحوالها وكأن الموضوع قد انقلب الى حديث فى علم النفس الخالص (٣٨٠) .

أما الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أى علما بل ارادة . فالكلام النفسى يشمل ثلاثة جوانب ، الذهنى أى المفهوم وهـو العلم ،

---

(٣٧٧) اثبت الجبائى كلام النفس ويسميه الخـواطر وانه يسمعهـا ويدركها بحاسة السمع ، أنظر الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٣٧٨) الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ .

(٣٧٩) وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان أى الحروف المنظومة بأصوات متقطعة فى مخارج مخصوصة نظما يعبر عـن المعنى الذى فى النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيت والمصادرة ، ويطلق النطق على التمييز العقلى والتفكير النفسانى والتصوير الخيالى ، وهى معان فى الذهن مختلفة الاعتبار ، ويستمر الفلاسفة فى الحديث عن مقدمات المنطق ، النهاية ص ٣١٨ — ٣٢٢ .

(٣٨٠) النهاية ص ٣٢٨ — ٣٤٠ ، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآنا وكلام الله على الحقيقة . فاذا فسرنا الزكاة فى القرآن والصـلاة والحج وغير ذلك قلنا فى كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعـانى المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ٧ — ٨ .

والعملى أى الارادة والفعل ثم الوجدانى أى الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية . المعانى فى النفس غير ارادة المتكلم وان كانا متلازمين . كلام النفس يظهر فى الارادة ، فالكلام توجه وفعل . والوحى أصلا موجه الى الشعور ، والشعور طرف له ، ويتحقق بالفعل والعالم مصنب له . تتحول ماهية الشعور الى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع . يتحول الوحى الى ايديولوجية نظرية انسانية لانها نتاج التجربة الانسانية وعلمية لانها مستمدة من الواقع . ثم تتحول الايديولوجية الى نظام للواقع ، ويصبح الكلام هذا وجودا واقعيا كنظام اجتماعى وبناء انسانى تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها . يحدث هذا التحول بفعل الانسان وبحركة الجماهير . هو تحول ممكن مشروط بوجود الانسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به . وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على أنه صيغة ثابتة فى ذات مشخص (٣٨١) . ولا يتفاضل الكلام طبقا لموضوعاته وطبقا لدرجات الشرف والعظمة والجلال ، بل انه يحتوى على مجموعة من المبادىء يتمثلها العقل وتتحول الى بواعث وسلوك وعمل بشرى وقبل أن تصبح اجتماعية(٣٨٢) .

و — **صيغ الكلام** . مضمون الوحى توجيهات للانسان فى صيغ الكلام(٣٨٣) .

---

(٣٨١) توحد المعتزلة بين الكلام النفسى والعلم والارادة ! الحصون ص ٧٥ — ٧٦ ، الاقتصاد ص ٦٢ — ٦٣ وان قراءتنا للقرآن كسب لنا فنثاب عليها ونلام على تركها اذا وجبت علينا فى الصلوات ، الانصاف ص ٢٧ ، القرآن كلام الله وباجماع المسلمين قبل ظهور الخلاف ، آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة ، لها مفتتح ومختتم ، معجزة الرسول ودالة على صدقه . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ، يا رب يسن . سمى القرآن قرآنا للجمع ، قرأت الناقة لبنها فى ضرعها أى جمعت . والكلام الازلى لا يوصف كذلك . نقرأه باللسان ، ونلمسه بالايدى ، ونبصره بالاعين ، ونسمعه بالآذان .

(٣٨٢) لذلك رأى الحكماء وجود الكلام فى أربع ، فى الذهن ، وفى الواقع ، وفى اللسان ، وفى اليد . وركز علماء الكلام على الوجود فى الذهن وفى اللسان وفى اليد فحسب .

(٣٨٣) عند الرازى حقيقة الكلام هو الخبر ، والامر والنهى خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، المحصل ص ١٣٤ ، المعالم ص ٥٧ — ٥٨ ، وعند البعض الآخر يرد كله الى الامر « ألا له الخلق والامر » ، « وما أمرنا الا واحدة » .

وهنا يبدو الكلام باعتباره لغة وقضايا ومنها تخرج المعانى ، وتنشأ البواعث ، وتظهر وحدة الكلام وكثرته . ففى نفس الوقت الذى يتصارع فيه المتكلمون حول قدم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اغترابهم عن العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعى فى وحدة الكلام وكثرته أى صياغات الكلام مثل الامر والنهى والخبر والاستفهام والتعجب ، وكأن تعدد الصياغات لا تنال الا من وحدة الكلام . وهو تناول لموضوع الكلام تناولا انسانيا علميا واقعيا عمليا ، هذا الكلام الحسى المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الافراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها ، ولكن ضاع هذا التحليل الجزئى فى خضم المشكلة الكبرى وهى قدم الكلام وحدوثه « خلق القرآن » . وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست أو خمس أو ثلاث أو اثنتان أو واحدة الا أنه يكفى انتقال الموضوع من علم العقائد الى علم التوحيد .

وصيغ الكلام ست : الامر والنهى ، والخبر والاستخبار ، والوعد والوعيد . ولكن لما كان الخبر والاستخبار فى النهاية خبرا لما كان الاستخبار غير متصور فى حق الله بل يرجع الى التقدير وهو نوع من الاخبار مثل « ألست بربكم ، قالوا بلى ! » ، فقد تصبح الصيغ خمسا . وقد يسقط الوعد والوعيد ،ويحل محلهما الدعاء والنداء . وقد ترد الصيغ الى ثلاث فالنهى عكس الامر ، والوعيد عكس الوعد ، والخبر والاستخبار واحد . وقد ترد الى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الامر والنهى والوعيد ثم الخبر . وقد ترد الصيغ كلها الى واحدة هى الامر . وقد يزاد فى الامر والنهى الندب وأمر الايجاب ونهى التنزيه ونهى التحريم . وفى كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضى والمستقبل والمواجهة والمغايبة . وينتهى الامر الى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال ، فالكلام فعل . وقد تضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ

والمنسوخ (٣٨٤) ، وبالتالى تتم وحدة علمى الاصــول ، أصول الـدين وأصول الفقه فى تحليل صيغ الكلام .

ويقال ذلك فى كل صفة ، فى الارادة والعلم مثلا وليس فى الكـلام وحده ، ولكن الكلام هـو الذى فجرها نظرا لوجود الكلام المحســوس المجسم فى مقـابل الصفـة الازلية ، ونظرا لوجود صيغ الكلام وتبـاين التفسير واختلاف التأويل . هى نفس المشـكلة بين القدرة والارادة ، القدرة واحدة والارادة متعددة ، وقد تنتقل المشـكلة الى الميتافيزيقـا الخالصة ، الله والعـالم ، الواحد والكثير ، المبدأ الاول والكثرة ، وتظهر نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام . وقد يتحـول التوحيد تبعا لذلك من الكلام الى التصـوف ، ومن العقل الى الاشراق أثناء الانتقال من الكلام الى الفلسفة ، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعـرفة والوجود (٣٨٥) . ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائما. فاثبات الوحدة

---

(٣٨٤) بالرغم من أن صفة الكلام واحدة الا أن الكلام عند الاشاعرة أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيـد ، النهاية ص ٢٨٨ ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٢ — ٢٤٤ . رد الآمدى الاقسام الخمسة الى قسمين : الطلب والخبر ، فالوعد والوعيد داخلان فى الخبر ، الغاية ص ١١٢ — ١٢٠ ، وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالاضافة أو بالحذف . وقد تكون الصيغ الخمسة : الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء ، بالاضافة والحذف فى آن واحد . وقد تكون الصيغ أربعة : النهى والخبر والوعد والوعيد ، الاصول ص ١٠٦ — ١٠٨ وكذلك ، أمر ونهى وخبـر واستخبار ، المسائل ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، الحصون ص ٧٩ — ٨٠ ، والحقيقة أنهما اثنان فالنهى هو الامر المضاد ، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر . وقد ترد الصيغ الستة الى اثنتين . اذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة ان تعلق بفعل أو ترك كان طلبا وان تعلق بغـيره كان خبرا .

(٣٨٥) الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية فى الكثـرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية فى الوحدة . المهم هو الهجـوم على الفلسفة فهى أس الشرور كما كان الشيعة والمشبهة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل . علم العقائد فى حاجة الى خصوم أزليين أبديين دائمين حتى تصـاغ العقائد ضدهم . فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائض العقائد . وقد اعتنى الشهرستانى فى « نهاية الاقدام » بهـذه القضية ، العقائد والعقائد المضادة وأيهما مصدر للآخر .

دون الكثرة تترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس ، فالامــر والنهى متضـــادان ، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد . ولو كان الكلام واحدا لاستحـــال ان يكون أمرا ونهـــيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا . ان الاختـــلاف والتباين يصـــل الى درجة التقابل والتضـــــاد وبالتالى الى اختلاف المتعلقات ، ومع ذلك ترجمها الاشعرية بالرغم مـــن اعترافها بالصيغ الى الصفات الازليـــة (٣٨٦) . فكـــلام الله فى الازل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا عند وجود المخـــــاطبين واستجماعهم شرائط التكليف . والاحكام من صفات الافعال وليس من جانب الصفـــات الازلية ، هى أوامر ونواه للعباد وليس علما مجردا لله (٣٨٧).

واذا كان الكلام ازليا تكون الصيغ كلهـــا أزلية وهو مستحيل . فالامر يضـــاف الى المأمور ، والمأمور ليس أزليـــا . والكلام من غير مخـــــاطب سفه . والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبى ، ويستحيل المعنى الواحد أو الامر الواحـــد فى كلا الخطابين . كما أن الخبرين عن أحوال أمتين مختلفـــان لاختلاف أحوالهمـــا . والاوامر والنواهى تختلف فى أزمنتهـــــا وتتحقق فى أوقاتها بدليل النســـخ ، والبراءة الاصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق (٣٨٨) . لا يعنى القول بالتعدد أية مخالفة للاجماع فلا

---

(٣٨٦) والاشاعرة على وعى بأن الوحدة فى الصفة وليست فى المتعلقات والصياغات . فمع أن كلام الله واحد الا انه أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ، كلام الله واحد وهو متعلق بجميـــع متعلقاته ، الارشاد ص ١٣٦ ــ ١٣٧ ، ويقول الشهرستانى « كيف يتصور التقدير فى حق البارى والتقدير ترويد الفكر وتصريف الخواطر وذلك مـــن عمل الخيال والوهم » ، النهاية ص ٣٠٣ ــ ٣٠٥ .

(٣٨٧) تعجبت المعتزلة من موقف الاشاعرة ، فالكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، كلها حقائق مختلفة . والقول بأن الكلام واحد يقتضى كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل . والامر هو الاعلام بحلول العقـــاب وكذلك النهى ، والاستفهام اعلام مخصوص فترجع جميع الاحـــكام الى الاخبار . ولا يمنع أن يكون العلم الواحد علما بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبرا عن أشياء كثيرة . المعالم ص ٥٧ ــ ٥٨ .

(٣٨٨) مثلا « واذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى

=

اجماع فى مسائل نظرية عقائدية ، ولا اجماع عن اجتهاد أو تأويل . كما لا يعنى التعدد الفناء والحدوث فى محل وبلتالى يصبح الذى بين أيدينا هو كلام الله أو دليلا على معجزة النبى ولا قرآنا بل يعنى أن الكلام متعدد الاوجه ، متباين المستويات ، مختلف المراحل (٣٨٩) . ان الاختلاف والكثرة فى الاخبار والاوامر لا ترجع الى العبارات فقط اذ أنها تطابق المعنى الصحيح . المعانى المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعى علوما مختلفة وان شملها اسم العلمية . لا يكون التعدد فى الصيغ وحدها بل فى المعانى وفى انماط الوجود ذاتها . ولما سادت الوحدة الصورية الفارغة فى شعورنا التاريخى ضاع من وجداننا الحالى روح التعدد والكثرة ، وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا فى الفردية من وراء ستار ، الفردية المنعزلة والتناطح بين الافراد الذين لا تجمعهم قضية واحدة . بل لم تؤد الوحدة الصورية الى نتائجها الايجابية فأصبحت وحدة السلطة فى الحاكم الاوحد ، ووحدة المذهب فى التيار السياسى الاوحد ، ووحدة الكيان الاجتماعى فى الاسرة الواحدة ، والمجتمع الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والابناء وبالرغم من الصراع بين الطبقات الاجتماعية (٣٩٠) . وبالرغم من افاضة القدماء فى صفة الكلام الا أنها فى أصل الوحى ليست بأهمية باقى الصفات ، ومضافة للانسان أكثر من اضافتها لله ، وأنها تشير الى معنى مجازى وهو تحقيق الكلمة أكثر منها صفة أو شيئا لذات مشخص (٣٩١) .

=

وأمى الهين من دون الله ؟ » ، « فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لهـا بشرا سويا » ، « وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ، « ياموسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وكلامى » .

(٣٨٩) كذلك قال الجبائى أن القرآن يحدث نفسه عند القراءة .

(٣٩٠) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Exégèse , القسم الثالث ، الشعور العملى . وقد حاولنا فى كتاباتنا الشعبية العديدة احياء التعددية وتقليص الاحادية ، انظر « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ج ١ ، فى الثقافة الوطنية ، ج ٢ ، فى اليسار الدينى .

(٣٩١) ذكر لفظ الكلام ومشتقاته فى القرآن ٧٥ مرة ، فعلا (٢٤ مرة)

=

٧ — الارادة . هى آخر صفة للذات كما استقر ذلك فى علم العقائد. ومع ذلك فقد تظهر فى أول السباعى نظرا لاهميتها (٣٩٢) . وقد تظهر كثانى صفة فى الثلاثى بعد القدرة (٣٩٣) . وقد تظهر كثالث صفة فى الثلاثى بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار (٣٩٤) . ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام فى الرباعى والسباعى ، كثالث صفة فى الرباعى بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظرا لما يهددها من مخاطر فى حرية الافعال . تظهر مرتبطة بالخلق وافراد الذات بهما فى باب مستقل لاهميتها (٣٩٥) . وقد تذكر الارادة فى ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الافعال . وفى المؤلفات المتأخرة تظهر الارادة فى باب مستقل بعد العلم (٣٩٦) . لذلك قد تنتقل الارادة كلية من التوحيد الى العدل لانها

=

واسما (٥١ مرة) أى ان الكلام اسم أكثر منه فعلا على عكس العلم والقدرة وباقى الصفات . ويستعمل لله كفاعل ٧ مرات فى حين أنه يستعمل أيضا للملك ولمريم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكفار وللايدى وللموتى . وتستعمل لله ايجابا مثل « منهم من كلم الله » (٢ : ٢٥٣) ، (٣ مرات) وسلبا مثل « وما كان لبشر أن يكلمه الله وحيا » (٤٢ : ٥١) ، « ولا يكلمهم الله يوم القيامة » (٢ : ١٧٤) ، (٤ مرات) . أما الاسم فقد استعمل لله (٣٥ مرة) سواء فى صيغة كلام (٤ مرات) أو كلمة مفردا وجمعا (٤٢ مرة) أو الكلم (٤ مرات) أو تكليما (مرة واحدة) ،كلام الله ، حكمة من الله، حكمة ربك (١١ مرة) ، ولكنها استعملت أيضا مجازا (١٦ مرة) فى كلمة سواء ، كلمة طيبة ، كلمة خبيثة ، كلمة الفصل ، كلمة باقية ، كلمة التقوى . أما الكلم فيشير الى تحريف اليهود له أو الى صعوده الى الله « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » (٣٥ : ١) فالكلام لا ينزل من الله الى الانسان ولكنه أيضا يرتفع من الانسان الى الله بالفعل المحقق له .

(٣٩٢) الارادة ، العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الغاية ص ٣٨ ، ص ٥٢ — ٥٧ ، الارادة ، القدرة ، العلم ، السمع ، البصر ، الكلام ، الحياة ، الخصون ص ١٧ — ١٨ .

(٣٩٣) الكفاية ص ٤٦ — ٤٨ .

(٣٩٤) الرسالة ص ٣٩ .

(٣٩٥) التحقيق ص ٦٩ — ٧٢ .

(٣٩٦) التمهيد ص ٤٧ — ٤٨ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٦٧

ألصق به وبشمولها (٣٩٧) .

ولكن هل الارادة صفة مستقلة أم يمكن ردها الى العلم أو القدرة أو الحياة ؟ فالعلم ارادة او قدرة نظرا لارتباط العقلين النظرى والعملى. وبالتالى قد تعنى مريد قادرا وعالما وقد تعنى شيئا آخر مستقلا . قد يريد الانسان ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده . قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده . الحى يريد والميت لا يريد ، والارادة تعبير عن الحياة . واذا كانتصفتا السمع والبصر فى الرباعى تعبران عن صفة العلم فى الثلاثى فان صفة الارادة ما هى الا تعبر أو تحدد لصفة القدرة . واذا كان الحاق القدرة بالوجود مبحثا ميتافيزيقيا فان الحاق القدرة بالارادة مبحث حسى . الارادة تشبيه للقدرة . اذا كانت القدرة صفة ذات فالارادة صفة فعل . ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقدرة . تأثير القدرة فى الايجاد وتأثير الارادة فى التخصيص بالاحوال والاوقات . علاقة القدرة بالارادة مثل علاقة العام بالخاص ، الطاقة المطلقة بالفعل الواحد ، الامكانية بالتحقيق (٣٩٨) . الارادة هى المخصص، المخصص للحسن دون القبيح أى أنها الباعث على الاختيار . التخصيص بالنسبة للقدرة ، وبالتالى تقع الافعال فى الزمان والمكان بالارادة . الارادة هى مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال . وهو ما ينفى التعطيل نظرا لتحقق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين . ولا يكفى العلم كمخصص لوجهين : الاول أن الله عالم بجميع المعلومات بما فيها الصالح والفاسد ، والثانى أن الله عالم بجميع الاشياء ما وقع منها وما لم يقع فلزم التخصيص بالارادة . واذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الارادة بالثلاثى أكثر من ارتباطها بالرباعى . أما الاعتراض على التخصيص بأن الارادة لو تعلقت بغرض لكان البارى ناقصا لذاته مستكملا بغيره فانه لا يثبت نظرا لان تعلق المراد لذاتها لا لغيرها . ويقوم على نفى الغائية والقصد مع أن الارادة هى القصد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه . ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقصد والاختيار.

---

(٣٩٧) الشرح ص ٤٣١ — ٤٧٧

(٣٩٨) الغاية ص ١١٨ — ١٢٠ .

المريد ينظر الى الطرف المراد والقصـد هو الارادة المقـارنة والاختيار اختيـارى فالمختار ينظر الى الطرفين فيختار أحدهما . أما الاعتـراض بأن الارادة صفة نفسـية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجـوع الى مسألة الذات والصفات . وتحديد الارادة كصفة تجعل الذات مريدا ليس تعريفا للارادة بل ارجاع لها الى علاقتها بالصفات(٣٩٩). كمـا أن الارادة صفـة تتبع الحياة . بل ان الحيـاة والسمع والبصر والكلام كلهـا تتبع الارادة . فلا ارادة الا من حى ؛ ولا حى الا اذا كان سـميعا بصيرا متكلما . ويتضـح ارتباط الارادة بالعلم والقدرة والحياة فى تعريفهـا الذى يتراوح بين هذه الصفـات الثلاث . وقد يشير التعريف الى صفة الكمـال فالارادة بالنسبة لذاته هى أن يفعل على وجه السـهو والغفلة بالنسـبة لغيره على أنه آمر . وقد يشير التعريف الى دائـرة الانفعالات . فقد تعنى الارادة المحبة لا الكراهة . فالمحبة أو الرغبة أو الفعل فى مقـابل الكراهة والاحجـام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والاحبـاط والخمول وعدم الاهتمام والفتور واللامبالاة(٤٠٠).

---

(٣٩٩) الشرح ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، ص ٣٣٩ — ٤٤٠ ، وتشـمل الارادة موضوعات ثلاث . (أ) كون البارى مريدا على الحقيقة (ضـد خلق الافعال) . (ب) فى أن ارادته قديمة لا حادثة (الحـكم العـام للصفات) . (ج) فى أن الارادة متعلقة بجميع الكائنات ، الكفاية ص ٢٣٨ ، الارادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات ، الملل ج ١ ، ص ١٤٢ — ١٤٤ ، لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتهـا ، وهو غير متناه ، وتكون هى باعدادها غير متناهية ، الغاية ص ٧٢ — ٧٥ ، الكفاية ص ٤٦ — ٤٨ ، التحقيق ص ٧٠ — ٧٢ .

(٤٠٠) الارادة هى علم يوجب النظام الاكمل ويسمى عناية ، وعنـد ابى الحسين علمه يقع فى الفعل ويوجبه ويسمى الداعية . وعند النجار أمر عدمى ، عدم كونه مكروها . وعند الكعبى فعله فى العلم وفى فعـل غيره الامر . وعند الاشـاعرة صفة ثالثة مغايرة للعـلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين ، المواقف ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، والارادة بمعنى أنه آمر رأى أبى القاسم البلخى والنظـام ، الشرح ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وعند الحكماء الإرادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الازل الى الابد أى العناية . وعند النجار ، الارادة كونه غير مغلوب ولا مكره أى أن الارادة حرية ، وقال الكعبى الارادة بالنسبة الى أفعاله علمه بهـا

=

الارادة اذن علم أو باعث وكلاهما من صفات الكمـــال . ولكن الاهم فى التخصيص بالارادة هو اصطدامها بالحرية الانسانية وباختلاف مرادات البشر . فكيف يكون الله مريدا لارادة زيد وارادة عمرو عند اختـــلاف مرادهما ، وهى دلالة التمـــانع ؟ كيف تتعلق الارادة وهى خير محض بارادات خيرة وشريرة ؟ كيف يكون المأمور والمنهى مرادا ، الاول عـــلم وقوعه والثـــانى لم يعلم وقوعه ، وتكليف ابى جهل بالايمـــان من غير ارادة له ؟ كيف تجوز الارادة على الله وهى لا تكون الا عزما مع ســـبق فكر وتردد ؟ يبدو أن فى اثبـــات الارادة لله مخـــاطر على الحرية الانسانية وخلق الافعـــال . فالارادة نفى للقصد وللاختيار وحرية الافعال . وفى هذه الحالة تكون أفعـــال العباد بالطبع أولى ، اذا كان الامر نفيـــا بنفى . ويكون القـــول بالطبـــاع رد فعل على القول بالارادة ، فعلى الاقل يبقى الطبع للانســـان كالفعل الحر (٤٠١) . وقد لا تتغير ارادة الرضى اذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير ارادة السخط اذا ما اطـــاع العاصى (٤٠٢) .

=

وبالنسبة الى افعال غيره أمره بها ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٥ ، وعنـــد باقى المعتزلة وأبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار الارادة صفـــة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، الاصول ص ١٠٢ ، ويشترك الغـــزالى فى حجة المخصص ويسميها الترجيح ، الاقتصاد ص ٥٤ — ٥٥ .

(٤٠١) لا خالق ولا مبدع الا الله ، وأن الابداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون الا عن ارادة واختيار لا عن طبع واضطرار . لو لم تتعلق ارادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجـــود بالنسبة الى ما لم تتعلق به ارادته مـــن الكائنات أخص بالنسبة الى حال من تعلقت به ارادته مـــن المختارين وهو محال . الغاية ص ٦٤ — ٦٥ .

(٤٠٢) الافعال اما بالارادة أو بالطبع . ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين فهى اذن أفعال ارادة ، الانصاف ص ٣٩ — ٤١ ، لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة فالاعتبار بالمآل لا بالحال . فمن رضى عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا ، وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وان كان فى الحال مطيعا ، الانصـــاف ص ٤٤ — ٤٥ ، عنـــد الخازمية (الخوارج) وأهل السنة الولاية والعداوة صفتان لله . الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه ، الفرق ص ٩٤ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

وقد يكون الدليل على ثبـوت الارادة كون الذات حيا ، فالأرادة أحد مظـاهر الحياة والميت لا يريد . ولما كانت أفعال الصانع بعضهـا متقدمة والاخرى متأخرة ، ويجوز فى العقل تقديم المتأخر وتأخر المتقـدم واختصاص بعضهـا دون البعض ، كانت الارادة هى الصفة المخصصة . تثبت الارادة اذن باثبـات المخصص للافعال (٤٠٣) . وقد تثبت الارادة بالأمر ، فالامر لا يكون أمرا الا بالارادة وكذلك الخبر ، والحكم لا يكون حكمـا الا بالارادة ، وكذلك تأثير القدرة والعلم ، فالكرامة تمنع الفعـل وتمنع التأثير على عكس الارادة . ليست الكراهة باعثا على الفعل بـل على امتناع الفعل . الكراهة تؤدى الى النفور . الارادة شهوة والكراهة نفـور دون رد الارادة الى الشهوة والنفور . فقد يكره الحى ما لا ينفر طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه مثـل الدواء . وقد تكون الارادة تجربة شعورية بديهيـــة لا برهان منطقى عليهـا (٤٠٤) .

وبالرغم من أن الارادة فى نشأتها أمر سلبى أو عدمى الا أن متطلبات الكمـال تقتضى جعلها أمرا ايجابيا أو ثبوتيا . فالكمال لا يجوز أن يصدر عن العـدم لان العدم نقص . لذلك الارادة صفة كمـال تنفى عن الذات الاهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحاباة . بل ان هذا الجـانب السلبى فى الارادة أصبح عنوانا لهـا وبديلا عنها أو مكملا لها ومفصـلا لمضمونها . فيخصص لصفـات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعـالات بالارادة ونفى الاهواء (٤٠٥) . وتبدو وكأنها قسـم من الارادة ينفى

---

(٤٠٣) المسائل ص ٣٦٤ ، المعالم ص ٤٤ — ٤٥ ، الرسالة ص ٣٩ ؛ الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٩ ، التمهيد ص ٤٧ — ٤٨ ؛ المحصل ص ١٢١ — ١٢٣ .

(٤٠٤) الارادة طريقهـا الضرورة والاحساس بها ولا يمكن معرفتهـا استدلالا ، الشرح ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٤٠٥) الانصاف ص ٤٠ ، ونظرا لان الانفعالات أقل من الصفات من حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل وعند ابن جرير صفـات ذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ، والحقيقة أنها صفات انفعال وليست صفات فعـل .

اضدادها لانها تذكر بعد صفة الارادة خاصة وأن الارادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة فى الثلاثى (٤٠٦) . وتبدو احيانا وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقدم واليد والوجه والاستواء والادراك والشم والذوق واللمس (٤٠٧) . وقد يظهر نفى الانفعالات النفسية فى نهاية ذكر الاوصاف والصفات من غضب ورضى وحنق وحقد وميل ونفور (٤٠٨) . كما تبدو صفات الرضى والسخط أحيانا مع الاخرويات فى الوعد والوعيد نظرا لانها مقاييس الثواب والعقاب فى غياب تصور قانونى لها (٤٠٩) . وتنفى صفات اللذة والالم والنفع والضرر فى النهاية بعد أوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والرؤية (٤١٠) . ويظهر هذا الوصف فى نهاية الاوصاف كلها وقبل صفات المعانى السبع (٤١١) . وتظهر فى النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفى الطعوم والالوان آخر صفات السلوب مثل نفى مشاركة الذات لغيرها ونفى التركيب ونفى التحيز ونفى الاتحاد والحلول ونفى الجهة ونفى قيام الحوادث بالذات (٤١٢) . ويظهر نفى الالم واللذة كسابع وصف بعد نفى الجسمية ونفى الجوهر ونفى المكان ونفى الحلول ونفى قيام الحوادث بالذات ونفى الاتحاد (٤١٣) . ويعقد لنفى الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها فى وصف مستقل (٤١٤) .

---

(٤٠٦) التمهيد ص ٤٨ ، باب فى الرضا والغضب وانهما من الارادة ، مسألة فى أنه لا يجوز عليه الشهوة .

(٤٠٧) المحصل ص ١٣٦ ، واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة .

(٤٠٨) الانصاف ص ٢٤ .

(٤٠٩) البحر ص ٦٦ — ٦٧ .

(٤١٠) الانصاف ص ٢٥ .

(٤١١) المسائل ص ٣٦٠ ، فى أنه سبحانه منزه عن اللذة والالم .

(٤١٢) المحصل ص ١١٥ ، اتفق الكل على استحالة الالم على الله

(٤١٣) المعالم ص ٣٦ ، الالم واللذة على الله محال .

(٤١٤) الانصاف ص ٤١ .

ويظهر لاول مرة نفى الانفعالات كوصف للذات سلبا بنفى السرور والغم (٤١٥) . ونظهر ثانية ايجـابا باثبات غناه عن الخلق (٤١٦) . ويظهر الغنى عن الاماكن والازمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجـود والشىء (٤١٧) . كما يظهر نفى الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم (٤١٨) .وقد يأتى نفى الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوحدانية (٤١٩) . وقد تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته فى معرض الحيـاة دون أن تكون بابا خالصا ، نفى السهو والنوم والحس والجهل والوهم (٤٢٠) . ويظهر وصف الكمـال فى عبارات انشائية دون احصـاء بعد الوحدانية والقدم ونفى الشبه (٤٢١) . كما يظهر اثبـات الكمال ونفى النقص فى العقائد بعد اثبـات الوجود والقدم قبل الصفـات السبع وكذلك بعدها نفيا لجميع صفات التشبيه (٤٢٢) . وفى المقـدمات الخطابية يظهر أيضـا اثبـات الكمال (٤٢٣) . وينفى عن الله الكلل والتعب (٤٢٤) .

وأهم الانفعالات الرضى والسخط ، والمحبـة والبغض والمـوالاة

---

(٤١٥) فى احالة الآفات والسرور والغم عليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨١ .

(٤١٦) فى بيان غنى الصانع عن خلقه ، الاصول ص ٨٢ .

(٤١٧) الاصول ص ٨٨ .

(٤١٨) الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .

(٤١٩) المحيط ص ٢١٣ — ٢٢٤ ، فى نفى الحاجة عنه ، المغنى ج ٤ ، الكلام فى أنه لا تجوز عليه الحاجة ، ص ٧ — ٣٢ .

(٤٢٠) الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٤٢١) البحر ص ٢ .

(٤٢٢) العضدية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، متصفا بجميـع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص وهو منزه عن جميع صفات النقص ج ٢ ، ص ١٢٨ .

(٤٢٣) المسائل ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

(٤٢٤) لم تغيره سوالف الدهور ، ولم يلحقه فى خلق شىء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ .

والمعاداة (٤٢٥) . وقد تكون الارادة مضادة للكراهية . فارادته لشيء كراهيته لضده . تنتقل الصفات اذن الى مستوى الانفعال والارادة فتكون العاطفة رفضة للعاطفة المضادة (٤٢٦) . وتتحول الصفات والصفات المضادة الى عاطفتى المحبة والكراهية أو الى انفعلى الولاية

---

(٤٢٥) لم يزل مريدا وشائيا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا وموانيا ومعاديا ورحيما ورحمانا ، وترجع جميع هذه الصفات الى ارادته فى عباده ومشيئته لا الى غضب يغيره ورضى يسكنه طبعا له ، وضيق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده ، وهو متعال عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ ، ونعتقد أن مشيئته ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع الى ارادته ، الانصاف ص ٢٦ ، يغضب ويرضى ، يحب ويبغض ، يوالى ويعادى بارادة اثابة من رضى عنه وأحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه ، الانصاف ص ٣٩ — ٤١ ، الرضا والغضب من الارادة ... والدليل على الغضب والرضا انهما اما أن يكونا ارادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع ، وذلك محال . فهو غنى عن اللذة ويمتنع عليه الالم . فهو ليس بذى جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستضر فثبت أن رضاه وغضبه وسخطه هى ارادته وقصده الى نفع من فى المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره . وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هى نفس الارادة للنفع والاضرار فحسب ، التمهيد ص ٤٨ ، مسائل فى السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال فى ذلك كله ... نقول لم يزل الله عالما بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعم بالجنة من أطاعه وسيعدل اذا حكم وسيصدق اذا أخبر ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ ، عند أهل السنة والجماعة ، الرضا والسخط من صفات الله الازلية بلا كيف ولا تشبيه ولا تتغير من حال الى حال مثل سائر الصفات ، الارادة والسمع والبصر والكلام ، البحر ص ٦٦ — ٦٧ ، والادلة النقلية شاهد على ذلك .

(٤٢٦) عند الزيدية الارادة للشيء هى الكراهية لضده ، سخطه على الكافرين ، رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم . لا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ارادته للشيء كراهيته ألا يكون ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٣ ، وعند أهل السنة ارادة الشيء كراهيته لضده ، وأمره للشيء نهيه عن تركه ، الفرق ص ٣٣٦ .

والعداوة والرضا والسخط . وهنا يسقط الانسان من انفعالاته الايجابية والسلبية على الذات المشخص . فالولاية والعداوة انفعالان نفسيان اسقطهما الشعور على المعبود وجعلهما صفتين له فى ذاته (٤٢٧) . وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويغتنم ، ويسر ويحزن بناء على ما يحدث فى العالم كما يحدث للانسان تماما . يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم . يسر ويغتم ، يستريح ويتعب ، يفرح ويحزن ، يمل وينسى ، ويستحى ويهتم (٤٢٨) . وقد كانت هذه الانفعالات هى السمات الغالبة على الالهة فى الديانات القديمة اذ لم تكن قد تحولت بعد الى صفات عامة ، شاملة عقلية مطلقة . فالانفعالات أولى المراحل فى تصوير الصفات (٤٢٩) .

---

(٤٢٧) مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

(٤٢٨) يرى أبو شعيب وابن شعيب الناسك أن البارى يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وباثابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، الفرق ص ٣٣٣ ، وحكى عنهما أنهما أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى حديث « الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته » ، ويفرق البغدادى بين ثلاثة أنواع من الفرح ، الاول السرور ، والثانى الغبطة « ان الله لا يحب الفرحين » ، وهذان لا يليقان بالله ، والثالث الرضا « كل حزب بما لديهم فرحون » اى راضون وهو المعنى المضاف الى الله فى توبة العبد اليه ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وفى الحديث « ان الله لا يمل حتى تملوا ... » ، وأما حديث الملالة فانما سمى فيه الفعلان مللا والملل فى أحدهما الازواج بينهما كقوله « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » ، والعقاب هو الثانى لا الاول ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وأما النسيان « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » المضاف اليهم فمعناه الترك اى تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم . وأما السهو فلا يكون عليه العقاب ، الاصول ص ٨٠ — ٨١ ، حديث « ان الله يستحى أن يرفع العبد اليه يديه فيردهما صفرا » ، الاصول ص ٨٠ .

(٤٢٩) عند المجوس اهتم الله لما تفكر فى خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان ، الاصول ص ٧٩ ، ويروى عن اليهود أن الله خلق الخلق فى ستة أيام واستراح يوم السبت ، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت تشبها بالله ، فكما أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان يشبه نفسه بالله ، كل منهما يرى الآخر فى مرآة نفسه ،

=

وأحيانا يتحول الرضى والسخط الى صفات مستقلة عن الإرادة . وبالتالى تمتد الصفـات لتشمل باقى الانفعـالات . ولما كانت الانفعالات فيما يبدو مظاهر للنقض فقد تم نفيهـا اثباتا للكمال لا فرق بين معتزلة واشاعرة (٤٣٠) . فالرضى والسخط لا يجوزان على الله لان احـواله لا تتغير . وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الافعال ، وكذلك جميع مظـاهر الانفعالات الحسية . ولكن قد يختار البعض الفرح دون السرور والرضى والغضب والسخط دون الشفقة والرأفة والهمة والعناية طبقـا للتوقيف أى للنقل دون العقل وذلك تحويل للتصوير الفنى الى وقائع ثابتة وتحـويل للتأثير النفسى الى صفات وانفعالات (٤٣١) ، أو اثباتها

=

ويعكس ذاته فيها . قلنا لهم ان السبت لم يسم سبتا للراحة فيه وانمـا لقطع العمل فيه ويجوز أن يكون الله اكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئا من أركان العالم دون اعراضه فانه يجدد الاعراض فى كل حال ، الاصول ص ٧٩ — ٨٠ ، وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية ، الاسفرايينى ص ٦٤ ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣٠) وعند بشر ما والى الله مؤمنا فى حال ايمانه ولا عادى كافرا فى حال كفره ، ولا يكون مواليا لمؤمن فى حال طاعته أو معاديا لكافر فى حال كفـره ، الفرق ص ١٥٧ ، واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشىء مـن الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحـة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقـد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المسـتلزم للتركيب الثانى للوجوب الذاتى . وأما اللذة العقليـة فقد نفاها المليون واثبتهـا الفلاسفة ، الاسفرايينى ص ٦٤ ، فى نفى الاعراض المحسوسـة عنـه تعالى ، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشىء مـن الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فانها تابعة للمزاج ، واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء . وقالوا من تصور نفسه كمالا فرح به ولا شك أن كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به ، الطوالع ص ١٦٢ .

(٤٣١) لا يوصف بالسرور لانه مـن الحـوادث ولم يرد به توقيف ، ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجـوز وصفه بالرضى والغضب والسخط لانه ورد فى القرآن ، ولا يوصف بالشفقة والرأفة والهمة والعناية لان فى ذلك صرف الهمة الى شىء ولم يرد بتوقيف ، الدر ص ١٥١ .

مظاهر للارادة وليس صفـــات شاملة (٤٣٢) . كما تجمع الفرق على نفى مظـــاهر الآفات كلها وشتى صنوف العـــاهات والنافع والضـــار واللذة والالم ، والسرور والملذات والشهوة . لا يعتريه أى مظهر من مظـــاهر النقص بل هو الكمال المطلق . وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن مطلب نفسى أكثر منه وصفا لواقع أو على أنه رغبة فى الكمـــال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى فى صيـــاغات عقلية (٤٣٣) .

---

(٤٣٢) وأنه سبحانه لم يزل مريدا وثائبا ومحبـــا ومبغضا وراضيـــا وساخطا وواليا ومعاديا ورحيما ورحمانا لان جميع هذه الصفات راجعة الى ارادته فى عباده ومشيئته لا الى غضب بغيره ورضى يسكن طبعـــه وحنق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده اذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ .

(٤٣٣) لا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ... لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصـــل اليه الاذى والآلام ... لا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامســـة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، وينفى جمهور أهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات . وهـــو غير ملتذ ولا متألم بادراك شىء منها ولا مشقة منها ولا مشقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع بادراكها ولا متغير بها ، ولا يجانس شيئا منها ولا يضادها وان كان مخالفا لها ، الفرق ص ٣٣٣ ، الانصاف ص ٢٥ ، لا يوصف بالشهوة أى شوق النفس وميل الطبع الى المنـــافع والملذات ، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص . فالرب يتقدس عنه ، الانصاف ص ٤١ ، فى أنه لا تجوز عليه الشهوة أى توقان النفس وميل الطبع الى المنـــافع والملذات ، التمهيد ص ٤٨ ، لم تغيره سوالف صروف الدهور ولم يلحق فى خلق شىء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب ، الابانة ص ٤ ، فى احالة الآفات والسرور والغم عليه . أجمع الموحدون على نفى الآفات والغموم والآلام واللذات من الله ، الاصول ص ٧٩ ، هو المقدس فى أفعاله عن الشهوة وفى علمه عن الشبهة المتعالى فى أفعاله عن المادة المنزه فى كلامه عن الريبة والتهمة ، المسائل ص ٣٣١ ، فى أنه منزه عـــن اللذة والالم . والدليل أنهما تابعان لتغير المزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذى هو قابل للزيادة والنقصان . ولما كان التغير عليه محـــالا كان الالم واللذة أيضا عليه محالا ، المسائل ص ٣٦٠ ، الالم واللذة على الله محال لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج . .فمن كان

كذلك لا يجلب على نفســه نفعا ولا يدفع عن نفسه مضرة . لايخشى شيئــا ولا يستعين بأحد ، لا يخشى الشيطان ، ولا يســتعين بالملائكة . ولذلك فهو غنى عن خلقه ليس فى حاجة لهم وليس فى حاجة الى شكر كما هو معروف فى « شــكر المنعم » ، فالله غنى عن العالمين . والحقيقة أن اثبــات غنى الله يدل على افتقــار الانسان ورغبته فى أن يكون غنيا ولكنه لم يستطع فأله الغنى . وكل ما قيل عن غنى الله يدل على حرمان الانسان منه وشــوقه اليه . وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغنى لنفسه ونموذجه وتأييد طبقته تعبيرا عن واقعه عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب . الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغنى لشبعه . وهــو الغنى على الاطلاق والانســان هو الغنى لا على الاطلاق اذ تعتريه الحاجة ولايستغنى عن أحد أو عن شيء . وهو حى لا تجوز عليه الحاجة لانه لا تجوز عليه الشــهوة والنفــار التى تجوز على الاجسام . لا تجوز عليه الشــهوة لانه لا يُجوز عليه النفور . فالالجــاء على ضربين بطريقة المنع أو المنافع والاضــار ويستحيل كلاهما فى حقه (٤٣٤) .

= متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا فى حقه ولان اللذة لو صحت عليــه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به فان قدر عليه فى الازل لزم ايجاد الحادث فى الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما فى الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال ، المعالم ص ٣٦ ، استحالة الالم على الله . أما اللذات العقلية فلم يثبتها الا الفلاسفة ، فاللذة والالم توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا فى الجسم ، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة ، المحصل ص ١١٥ .

(٤٣٤) وأجمعوا على أن الله غنى عن خلقه لا يجتلب بخلقــه الى نفسه ولا يدفــع بهم عن نفسه ضررا . وهــذا خلاف قول المجوس فى دعواهم ان الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشــيطان وأذى أنواعه ، الفرق ص ٣٣٣ ، فى بيان غنى الصانع عن خلقه . من أصلنا أن الله غنى عن خلقه . ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفســه ولا لدفع ضرر عن نفسه . ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أدام حياتهم لجــاز ولو أفناهم فى حال واحد جاز . وزعمت المجوس أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأنواعه . وفى رأى المعتزلة أنه انما خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم فلو لم يكلفهم معرفته =

كل ذلك يدل على نفى صفات النقص عنه واثبات صفات الكمال له (٤٣٥) . بل ان عواطف التاليه كلها قائمة على دليل الكمال دون ما حاجة الى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الاولى . اذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليس فكرا علميا وتحليلا لموضوع . وهو حكم مسبق من أن المؤله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علما مطلقا ، وكامل كمالا مطلقا (٤٣٦) . وتصور الكمال المشخص لا يعطى الشعور وجودا انطولوجيا بل يستعمل فقط كفكرة محددة . فعندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يقال : « وهذا لا يجوز على الله » أو « وهذا يستحيل على الله » أو « وهذا ممتنع » أو « محال فى حق الله » مثل وجود النقص أو مسؤوليته عن الشر أو تشبيهه بالانسان . فالكمال حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعورى أى عملية التاليه القائمة على تعظيم الآخر والاجلال له . وقد يقوم دليل

=

وشكره لم يكن حكيما . وهذا يوجب عليهم أن يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه ، وفى هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر الى نفسه ، الاصول ص ٨٢ — ٨٣ ، وبأنه غنى لذاته عن الاماكن والازمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار ، وانما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه ، الاصول ص ٨٨ ، لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجتراء المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والملذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام . ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، الشرح ص ٢١٣ — ٢١٦ .

(٤٣٥) فهو متصف بجميع صفات الكمال ، منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ١ ، ص ٢٥٧ ، وهو منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية ج ٢ ، ص ١١٨ ، والايمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفى النقائص الدالة على حدوث من جازت عليه الانصاف ص ٢٣ .

(٤٣٦) وعليه يقيم الاشعرى الدلالة على أن الله واحد ، وعلى جواز اعادة الخلق ، اللمع ص ٢١ — ٢٣ ، وكذلك يستعملها الاشعرى فى اثبات العلم فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان ، وهو مستحيل على الله ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

الكمـــال على اثبات الكمال للانســـان من أجل التخلى عن موقف تعذيب الذات ولكن يأتى دليل الصـــانع ثم يجعل كمـــال الانسان دليلا على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الانسان لا يفتــرض بالضرورة وجود صانع كامل (٤٣٧) . وزيادة فى التنزيه فان مفهوم الكمال نفســـه نفى للنقص وبالتالى لا يجوز وصف الله بأنه كامل (٤٣٨) . وأخيرا تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الايجابية مرة واحدة . فهى صفة كلية لا تشـــير الى وجه واحد من أوجه الكمال بل تشير الى الكمال ذاته . وتنشأ صفة الكمـــال من احساس الانســـان بالنقص اما فى نفســـه ، فالانسان ليس ناقصا الا بنـــاء على احساس مرضى باحتقار الذات أو فى الراقع ، حين يعجز الانســـان عن تحقيق الكمـــال اما فى ذاته بتطويرها من درجة أقل الى درجة أعلى ، واما فى الواقع فانه بؤله الكمال اذا عجـــز عن أن يكون كاملا أو عجزعن تحقيق الكمال فى واقعه . وتختلف صـــورة الكمال حسب تصور الشعور له . لا توجد صورة واحدة للكمال . كل الصور تعبير عن درجة احساس الشعور به (٤٣٩) .

---

(٤٣٧) وهو الكامل بذاته الازلى ، بصفاته المنزهة عن النقصـــان ، البحر ص ٢ ، وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته وأن كل ما فى العـــالم فانما هو محقق له ، وانما كان حقا بالبارى ولولاه لم يكن حقا فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذى لا يعارض ببرهان وهذا هو نفى التشبيه . ثم اننا ننفى عن البارى جميع صفات العالم فنقول انه لا يجهل أصـــلا ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسؤول عنه لاننا قد بينا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه فوجب نفى كل ما يوصف به شىء مما فى العالم ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٤ .

(٤٣٨) كان الجبائى يقول لا يجوز وصف البارى بأنه كامل لان الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه ولان الكامل فى بدنه هـــو الذى قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل فى خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجـــل فى علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالابعاض لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته ولا بالنقصان . ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته من جهة الافعال فكذلك لا يوصف بأنه وافر لان معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك لا يقال تام لان تأويل التام والكامل واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٤٣٩) الكامل من تمت خصاله وأبعاضه ، ولا يوصف بالشجاعة لانها جراءة على المكاره ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

والسؤال الآن : هل يمكن وصف الله بالمكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية ؟ يبدو أن الاسقاط الانسانى أحيانا للانفعالات السلبية لا يكون مصاحبا بالنفى وكأن الانفعالات ليست عيبا مثل سائر الانفعالات التى يصدر عليها الحكم بالنفى كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم . فالانفعالات الانسانية اذن لها جوانبها الايجابية . الحياة ليست علما وقدرة فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح . بل ان الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية ايجابية وخلاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها . لذلك ارتبطت الارادة بالبواعث وشملت الانفعالات . ولكن الباعث هو الانفعال الواعى المروى ، وهو الانفعال الموجب لا السالب . اسقط الانسان فى التأليه الشخصى جميع انفعالاته لانه لا يمكن تصور الحياة دون انفعالات . وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل انسانى . وهى صيغة الانفعال الثابت الذى لا يتغير ان حصل كما هو الحال فى الافكار الثابتة المستقلة عن الاشخاص والتى لا تتغير مهما تغيرت أفعال الاشخاص . يوصف الله اذن على مستوى انسانى ، فلا يفل الحديد الا الحديد « ومكروا ومكر الله ، والله خير الماكرين » . الله انسان انفعالى ، والانفعال بعد ايجابى فى الحياة الانسانية لذلك يتصف به الله . وهذا كله مجاز وتشبيه ، استعارة وكناية ، تشير الى البعد الفنى فى رؤية الانسان لذاته وتصويره لصفاته ، قياسا للغائب على الشاهد ، وأن أى ادراك أو تصور لا يتم الا بناء على مقياس انسانى خالص . كل شىء انسانى ، والحقيقة انسانية ، والله انسانى ولكن الانسان فى اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الانسان هو الوحيد اللا انسانى . وأحيانا تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية ، الرضى والسخط ، وأحيانا فردية مثل الجود والكرم اذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير « وجعلوا يد الله مغلولة بل غلت أيديهم » بناء على الانفعالات الانسانية وتناقضات الوجود الانسانى . لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضا ، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية .

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والالم والنفع والضرر وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله فى حين أن المنفعة والضرر

أســاس التشريع ومقياس له وأن تعريفهمــا لا يتم الا باللذة والالم . وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع انها لا تختلف نوعا وكيفــا عن باقى الانفعالات المنسوبة الى الله مثل الولاية والعداوة والرضى والسخط . وقد يستثنى الحاجة والفقر مع انهما ليسا انفعالين بل ينقصــان الوجود ذاته هل هو محتاج الى غيره أم أنه غنى عنه . تبــدو الانفعالات اذن على مستويات ثلاثة ، الصــورى الوجودى مثل الغنى والحاجة ، الوجدانى مثل الرضى والسخط ، والحسى مثل اللذة والالم .

وأخيرا قد تختلط بعض الانفعالات بالاسماء مثل الجــود والكــرم والرحمة وكأنه لا يوجد احصـــاء تام للانفعالات كما هو الحال فى الاوصاف الستة والصفـــات السبع والاســـماء التسعة والتسعين . ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للارادة وأحيانا أخرى للقدرة لان الله قادر على كل شىء (٤٤٠) . فالقدرة والارادة قرينـــان . والحقيقة ان الارادة فى أصل الوحى فعل وليست اســـما وفعل للانسان اكثر منها فعلا لله ولكن الانسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضى برؤية ذاته فيه اذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزا فيه (٤٤١) .

---

(٤٤٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٩ .

(٤٤١) ورد لفظ الارادة ومشتقاته فى أصل الوحى ١٤٧ مرة كلها أفعال ولا يوجد اسم واحد فى صيغة ارادة مما يدل على أن الارادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل . تستبعد منهــا ٩ مرات فى صيغــة « راود » بمعنى الارادة المتبادلة ، المراودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الاب . ومرة واحــدة بمعنى يبطىء « رويدا » . أما الافعال فمنها حوالى ٥٠ مرة والاكثر ٨٨ مرة للانسان . منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين فى قلوبهم مرض . والبـــاقى اما سلبا لمن أراد أن يبطىء أو يتبع الشهوات أو مـــن كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة أو ايجابا لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبدا شكورا . والباقى للانسان او للمؤمنين أو للنبى أو للازواج أو النساء أو الشيطان أو حتى للجدار تشبيها فى « جدارا يريد أن ينقض » . فليس الفعل لله بل للانسان حقيقة وللطبيعة مجازا .

ثالثا : الاسماء .

١ ـ مقـدمة .

لا تظهر الاسماء باستمرار كاصـل مسـتقل ولكن كملحق لمبحث الصفات . وهى آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السـبع(٤٤٢) . وغالبا ما تظهر فى آخر نظرية الذات والصفات والافعال مع أنهـا أقرب الى أن تدخل بعد الصفـات وقبل الافعال لانهـا أقرب الى صفات الفعل أو أنها هى الرابطـة الطبيعية بينهما ، فمنها ما هـو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات أفعـال . كما تظهر الاسماء على أنها أحـد أحكام الصفات (٤٤٣) . وقد استمرت قسمة الالهيات الى ذات وصفات وأفعـال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأضيفت اليها الاسـماء احصاء فى القرن السادس (٤٤٤) . وفى العقائد المتأخرة تظهر الاسـماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات ، وتخرج عن النسـق العقلى فى نظرية الذات والصفـات والافعال (٤٤٥) . وتأتى الاسـماء طبيعيا بعد الارادة لان كليهما تعبير عن الكمـال ، فالارادة نفى لمظـاهر النقص والاسـماء مجموع الكمالات . لم يعتد بهـا القدماء كثيرا سـواء من المتقدمين أو من المتأخرين مع أنهـا كانت فرصة لاظهار التنزيه فى حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل اليهم الموضـوع بأكمله (٤٤٦) . وعلى

---

(٤٤٢) الاصل الخامس من أصول هـذا الكتاب فى بيان أسـماء الله وأوصافه ، الاصول ص ١١٤ ــ ١٣٠ ، القول فى معانى أسماء الله ، الارشاد ص ١٤١ ــ ١٥٥ ، القسم الرابع بعد الذات والصفات والافعال فى الاسماء ، المحصل ص ١٥٠ .

(٤٤٣) الحكم الرابع ، أن الاسـامى المشتقة لله من هـذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٨٢ ــ ٨٣ .

(٤٤٤) الركن الثالث ، الالهيات ، النظر فى الذات والصفات والافعال والاسماء ، المحصل ص ١٠٦ .

(٤٤٥) العضدية ج ٢ ، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٧ ، الحصون ص ٢٥ ــ ٢٦ .

(٤٤٦) لم يركز من القدماء على الاسماء الا الجوينى فى « الارشاد » والايجى فى « المواقف » .

عكس القـدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظرا لاثرها فى الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات . اذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولى والك الملك .

تظهر مسألة الاسماء اذن فى الصفات أكثر من ظهورها فى الاوصاف على انها تفريع للصفات أو أنها صفات افعال وليست صفات ذات ، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالاثبات والنفى أو بالغيرية والهوية ، أو بالقدم والحدوث أو بعض المسائل الاخرى مثل الصفة والموصوف ، صفات الذات وصفات الفعل ، التشبيه والتنزيه ، والحقيقة والمجاز . كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها والحرية الانسانية واثباتها . ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديما بقدم (وصف) ، عالما بعلم (صفة) ، كريما بكرم (اسم) (٤٤٧) . ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائما . فالوصف يعبر عن كنه الذات ، والصفة عن مظاهرها ، والاسم عن تحققاته وتعيناته فى الافعال ، وبالتالى يكون الاسم أقرب الى الصفة منه الى الوصف . ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الاوصاف والصفات والاسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها بمقام البعض الآخر حتى تصبح مجموعها عبارات انشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال للذات المشخص دون تحديد للالفاظ وتمييز بين معانيها المختلفة كما هو الحال فى المناجاة الصوفية أو فى التأملات الفلسفية أو فى العبادات الروحية أو فى الصلوات الدينية أو فى التواشيح فى المآتم والجنازات والادعية الاذاعية . فقد بدأت أولا كألفاظ ثم تحولت الى اسماء . بدأت أولا كلغة عادية ثم تحولت الى لغة اصطلاحية كما حدث فى ألقاب المسيح (٤٤٨) . وقد أفاض

---

(٤٤٧) من ضمن أحكام الصفات أن الاسامى المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدا ، الاقتصاد ص ٤٤ ، وعند عبد الله ابن سعيد الكلابى خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الافعال ، النهاية ص ١٨١ .

(٤٤٨) مثلا ، عادل ، حكيم فيما انشأه من مخترعات من غير حاجة منه اليها ولا محرك ولا داع وخاطر وعلل دعته الى ايجادها ، التمهيد ص ٣٤ . انظر رسالتنا الثانية (الجزء الثانى) , Les Méthodes d'Exégèse

الصوفية فى الاســماء والصفات وكذلك المفسرون فى احصاء أسماء الله بعد أن حــاول علماء الكلام احصــاءها والتوقف عند حد معين(٤٤٩) . والى الآن قد تظهر بعض الاسماء التى توحى بمعناها دون أن تكون الفاظها اصطلاحية من أسـماء الله الحسنى مثل الجميل والكامل (٤٥٠) . فاذا ما قويت الاســماء وتحولت من مبالغات فى التعظيم والاجلال الى اصطلاحات ثم الى عقائد فانهــا تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أى بالدائرتين الاقرب الى الذات وتصبح أســماء أزلية تدل على الذات وهى أقرب الى الاوصاف بالاضــافة الى الاســماء مثل شىء ، موجود ، ملك ، قدوس ، على ، عظيم ، كبير ، حق ، واحــد ، متين ، أول ، آخر ، غنى . متعال . فموجود وقــديم وباق أول ثلاثة أوصــاف للذات ، وواحد الوصف السادس دخل فى الاسماء وعليه خلاف فيما اذا كان اسما . والالوهية صفة عليهــا خلاف فيما اذا كانت صفة (٤٥١) ، مع أن الاسماء مشتقة فى الاصــل من الصفات كمعانى أزلية قبل أن تكون مزاحمة لها . كل اسم يرد الى صفة . فالقوى والمقتدر بمعنى القــادر ، والمحصى والشهيــد بمعنى العلم ، والاول والآخر بمعنى البــاقى ، والودود والحليم والصبور بمعنى الارادة ، والوعد والموعد والصــادق والذاكر بمعنى الكلام . وكل اســم مشتق من صفة أزلية فهو أزلى مثلها (٤٥٢) . وقد تنفى الصفات دون

---

(٤٤٩) يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليــل كل منهــا مثل غنى ، عزيز ، عظيم ، جليل ، كبير ، سيد ، قاهر ، عال ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يمنــع من قولنا « حسبنا الله ونعم الوكيل لانه لا يجوز اطلاق اسم الوكيل على الله » ، اعتقادات ص ٤٣ .

(٤٥٠) وأجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ ، الخريدة ص ٢٨ .

فهو الجليل والجميل والولى والظاهر والقدس والرب العلى

(٤٥١) الاصول ص ١٢٢ — ١٢٣ .

(٤٥٢) فى بيان أسمائه الدالة على صفاته الازلية . كل ما كان مــن أسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحى والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعــلام والسامع والسميع والبصــير

=

الاسماء لانها مجرد تسميات تطلق على الله (٤٥٣) .

٢ — الاسم والتسمية والمسمى ؟

ما الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى ؟ وما الفرق بين الاسماء والاسامى ؟ الاسم والاسماء اقرب الى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والاسامى الاقرب الى التعبيرات الانشائية واللفظية . الاسم لا اشتقاق فيه فى حين أن التسمية تكون اشتقاقية . الاسم محدود مقنن فى حين أن التسمية لا نهاية لها ، وحرة تعبر عن قيم ومبادىء انسانية عامة (٤٥٤) . أما المسمى فهو الشيء الذى له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية بالمسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء . الاسم هو اللفظ ، والتسمية هى المعنى ، والمسمى هو الشيء . واذا كانت الاسماء والتسميات مجرد مواضعات فان التسميات حقائق واشياء . والتسمية هى أهم عنصر فى هذا الثلاثى لانها هى عنصر الربط بين الاسم والمسمى . التسمية فى واقع الامر هى عملية شعورية لاطلاق اسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الانسان من ألفاظ ولمدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الانسانى . التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء . ولا شك أن الاسم مغاير له . التسمية فعل الواضع وهو منقض بانتهاء التسمية وليس إلاسم كذلك . وبالتالى تكون هناك ثلاثة تعينات : الشيء المسمى ، والاسم ، والتسمية . الاولى أشملها ، والاسم دال

=
والمريد والمتكلم والآمر والناهى والمخبر لان هذه الاسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وارادته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له أزلية . وعند المعتزلة لم يكن لله فى الازل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا ، الاصول ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٤٥٣) بالرغم من أن الشيعة تنفى الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة الا أنها تطلق الاسماء الحسنى عليه المواقف ص ٢٧٩ .

(٤٥٤) قال المتأخرون من الاشعرية كالباقلانى وابن فورك وغيرهما أن هذه الاسماء ليست اسماء الله بل تسميات له وأن ليس لله الا اسم واحد . وهذا عند ابن حزم الحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

عليها ، والتسمية فعلها . والتسمية ترجع عند الاشعرية الى لفظ المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع الى اللفظ بل هو مدلول التسمية . فالاسم أقرب الى الدلالة منه الى اللفظ (٤٥٥) .

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معا من أفعال البشر . أما المسمى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته الا من خلال الاسم والتسمية . ومن ثم فهو اسماء وتسميات . ولا فرق بين أن يقال ان المسمى لا نعرف كنهه وان الاسماء زيادة عليه أو أن المسمى هى التسمية الا أن الاول أكثر حذرا وحرصا والثانى أكثر موضوعية وصراحة (٤٥٦) . أما التوحيد بين الاسم والمسمى فهو قول بقدم الصفات وبالتالى تكون علاقة المساواة

---

(٤٥٥) يثبت الاشاعرة ذلك بأدلة نقلية مثل « سبح باسم ربك الاعلى » ، والمسبح وجود البارى دون الفاظ الذاكرين ، « تبارك اسم ربك » ، « وما تعبدون من دون الله الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » . وان عبدة الاصنام ما عبدوا اللفظ بل المسميات لا التسميات . والعدد فى حديث (ان لله تسعا وتسعين اسما) راجع الى التسميات .

(٤٥٦) يبدو أن هناك اضطرابا فى النسق فى علاقة الاسم بالمسمى هل هى علاقة هوية عند المعتزلة أو علاقة تغاير عند الاشاعرة أسوة بالصفات . فقد ذهبت المعتزلة الى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف والصفة وقالوا : لو لم يكن للبارى فى الازل صفة ولا اسم فان الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين . ويعتمدون فى ذلك على حجتين : الاولى القول تسمية والمفهوم أسماء ، والاسم هو المسمى ، والوصف هى الصفة ، الوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف . قد يراد الاسم والمراد التسمية ، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف . والثانية لو كان الاسم غير المسمى لكان قولا بتعدد الالهة . ويرد الاشاعرة بحجتين : الاولى قد يراد بالاسم التسمية وقد تطلق الاسماء على المسميات وهو اعتراف بموقف المعتزلة . والثانية أن كل اسم قد دل على فعل فالاسماء هى الافعال والافعال متعددة . وما دل على الصفات القديمة لم يبعد فيه التعدد . وما دل على الصفات النفسية وهى الاحوال فلا يبعد عنها التعدد أيضا . وينقد الاشاعرة المعتزلة بأن التوحيد بين الاسم والمسمى يوجب ألا يكون لله اسم فى الازل ولا صفة لان الاسماء والاوصاف تسميات وعبارات وأن الكفار كانوا يعبدون المسميات من دون الله ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٢ .

لحســـاب المسمى مضحية بخلق الاسم (٤٥٧) .

وعلاقة التغاير أكثر تنزيها لانهـــا تميز بين المسمى وهو الله والاسم الذى هو من خلق الانســـان وكذلك التسمية أى تحرك عضلات الفـــم واللســـان عند النطق (٤٥٨) . حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المسمى لانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لانه لا اسم الا وله معنى حتى

---

(٤٥٧) عند أهل السنة الاسم والمسمى واحد ، والله بجميع أسمائه واحد . ويعطـــون ادلة نقلية منها « فاعبد الله مخلصـــا له الدين » ، « وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا » ، فلو كان الاسم غير المسمى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله ، « يا يحيى خذ الكتـــاب بقوة » ولم يرد الاسم . ولو قال « عبده حر وامرأته طالق » يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لا يقع عتاق ولا طلاق . ولو تزوج امرأة يصـــح النكاح على المسمى ، ولو كان الاسم غير المسمى لوقـــع النكاح على الاسم . اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما) انه أراد به التسميات ، وهى من أفعال أهل كل لغة بلغتهم فى عبارات وألفاظ مختلفة ولكن المسمى واحد والله واحد ، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته .

(٤٥٨) قالت المعتزلة والمتقشفة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق . لو كان الاسم والمسمى واحدا لكان تسعة وتسعين الها . ولو قال الرجل النار لاحترق ، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها ، البحر ص ٣٤ — ٣٥ . ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج النقلية والعقلية لاثبات أن الاسم غير المسمى مثل « ولله الاسماء الحسنى »، « لم نجعل له من قبل سميا » ، « هل تعلم له سميا » ، « اسمه أحمد » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » . فالمسميات أعيان قائمة ، « له الاســـماء الحسنى » ، « قـــل ادعـــوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعـــو » ، « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ، أما الحديث فمثل (اذا أرسلت كلبك فذكرت اسم الله فكل) ، (تسموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى) ، (أحب الاسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث واكذبها خالد ومالك) ، وفى الاجماع أنه لا يجوز أن ينكث أحد بالحلف باسم من أسماء الله . والشواهد اللغوية والشعرية شاهد على ذلك أيضـــا . أما الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الانسان ، وكون الاسماء غير مشتقة ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٠٣ — ١٠٧ .

« الله » فى مجموع اللغات السـامية (٤٥٩) . ويدل على شىء كما تدل اسماء الخالق والرازق على نسبته الى غيره . هناك فرق بين الاسـماء والصفات (٤٦٠) والاسماء غير المسميات . ولا يمكن تشخيص الاسـماء بذاتها وتحويلها الى وصف حقيقى لواقع أو الى موصوف مخلوق من الذات لان الاسماء مجرد أقوال . كل اسم يشير الى وصف يكون موضوع للعلم . فالاسـماء لاتزيد عن كونها لغة علميـة ، كل منها يشـير الى وصف علمى . بل انها ليست أوصافا لافعال لان الافعال تشخيص للاوصاف وافتراض ذات تقوم بالافعال (٤٦١) . فالفعل لا يكون الا من فاعل . ونصبح الاسـماء جزءا من لغة العلم اذا دخل عنصر المواضعة ، وتم الاتفاق عليها ، وأصحبت لها معانى اجتماعية يخطىء الفرد أو يصيب فى استعمالها بنـاء على هذا الاتفاق الاجتماعى (٤٦٢) .

٣ — القياس والاشتقاق :

فاذا كانت الاسماء تعبيرا عن عمليات شعورية أو تسميات أمكن اخراجها عن طريق القياس الشعورى ولا تكون أسمـاء شرعية أو توقيفية . كما يمكن اشتقاقها واضافة اسـماء أخرى على الاسـماء الاصلية تعبيرا عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال . وبالتالى تكون الاسـماء عقلية وليست نقلية ، وضعية وليست الهية بالرغم من استعمال

---

(٤٥٩) المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصـاف ص ٦٠ — ٦٤ ، الاصـول ص ١١٤ — ١١٥ كل شىء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فجائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروى ضد أى تشبيه أو كيفية ، الفقـه ص ١٨٧ ، يجوز أن يقال اليد بالعربيـة لا بالفارسية ، البحر ص ١٩ .

(٤٦٠) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية .

(٤٦١) يرى الجبائى ان اختلاف الاسماء والصفات يرجع لاختـلاف الفوائد فى العلوم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٠ وتختلف الاسماء والصـفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٥٩ .

(٤٦٢) هذا هو رأى عباد بن سليمان فأسماء الله لديـه ما اجمعت الامة على تخطئة نافيه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٦ .

الوحي لبعض منها مستدركا أنه لا نهاية للاسماء وغير متناه عنها نظرا لان الوحي متنـاه كلفة وان لم يكن متناهيا كقصد (٤٦٢) . واذا كان العقل

---

(٤٦٣) عند أهل السنة تسمية الله بالاسماء توقيفية . تسمية ونسمون اسـما ، المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤٣ ، الجـوهرة ص ٤١ ، العضدية ج ١ ، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٧ ، الدر ص ١٥٠ ، والدليل من الكتاب والسنة والاجماع .

واختير أن أسماءه توقيفيـة   كذا الصفات فاحفظ السمعية

وما مـن الاسماء فيـه نص   فهـو وان ظهر فيـه نقص

الوسيلة ص ٤٦ ، ان مأخذ أسماء الله التوقيف عليها أما بالقـرآن أو السنة الصحيحة واما باجماع الامة عليه . ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ، بيان ما يجوز اطلاقه على الله من الاسماء بطريقة الشرع دون العقل ، الاصول ص ٢٠٢ ، تسـمية الله لا تجوز الا بنص ، الفصل ج ١ ، ص ١٤٧ ، التسمية أن تتلقى مـن السمع اذ العقول لا تدل عليها ، يجب أن تشهد لها دلالة سمعية ولا يجوز تسمية الله تلقينا ، الارشاد ص ٤٧ ، ما ورد الشرع باطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من اطلاقه منعناه ، وما لم يرد فيه اذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فان الاحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع . ولو قضينا بتحليل او تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكما دون السمع . ثم لا نشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطـع به الشرع ولكن ما يقتضى والعمل ، وان لم يوجب العلم فهو كاف غـير أن الاقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، الارشاد ص ٤٣ ، عند أهل السنة أسماء الله تعـرف بالتوقيف اما بالقرآن أو بالسنة أو بالاجمـاع دون القياس ، الفـرق ص ٣٣٧ ، قال أهل السنة انها مأخوذة من التوقيف ولا يجـوز اطلاق اسم من جهة القياس بل على ما ورد بـه الشرع في الكتاب والسـنة الصحيحة أو اجماع الامة (وتبعهم الكعبي في ذلك) . والدليـل على المنع من القياس أن العبد لا يضـع لمولاه اسما ، وأن الله موصـوف باسماء لا يوصف بمعناها مثل جواد كريم . ويقـال قديم وليس عتيق ويقال رحيم ولا شفيق ، الاصول ص ١٢٥ ــ ١٢٦ ، وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الاسماء فما اشتق منها من فعله ليس من أسمائه الازلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقا رازقا قبل وجود الخلق والرزق ، الاصول ص ١٢١ ــ ١٢٢ ، ما خرج مـن الاقسام ، القرآن والسـنة والاجماع ، لا يجوز وصف الله به .

يمكنه الاستدلال على الاسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل اذا كان الاستدلال فى ذاته ممكنا ؟ واذا كان الاجماع أحد الادلة على التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه . صحيح أن القياس لا يتم الا فى المسائل العملية وليس فى العقائد النظرية ولكن الاسماء فى الحقيقة بين النظر والعمل ، تربط بين الذات والصفات والافعال ، وتشير الى مجموع القيم والمبادىء الانسانية التى يسترشد بها فى السلوك . ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسما وكنية . بل

=

ومن سماه بالقياس صار من القياس فى اياس

الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، لا يجوز تسمية الله الا بنص وخبر أو الاجماع بعقل أو ظن انه حسن ومدح أو استدلال تعريفا أو قياسا على الشاهد فلا يسمى الرقيق قياسا على الرحيم ، أو الدارى الحبر الفهم الذكى العارف النبيل قياسا على عليم ، أو السخى والجواد قياسا على الكريم ، أو العاقل بناء على الحكيم ، أو الفخم الضخم بناء على العظيم ، أو المحتمل المتأنى الصابر الصبور الصبار قياسا على الحليم ، أو الدانى المجاور بناء على قريب ، أو الرحب العريض بناء على الواسع ، أو الرئيس بناء على عزيز ، أو الحامد الحماد بناء على شاكر وشكور ، أو الظافر بناء على القهار ، أو الثانى والخاتم بناء على الآخر ، أو العارف والدارى بناء على الظاهر ، أو الرئيس والمتقدم بناء على الكبير ، أو المطيق والمستطيع بناء على القدير ، أو العالى والرفيع والسامى بناء على العالى ، أو المعاين بناء على البصير ، أو المتجبر الزاهى التياه بناء على الجبار ، أو المستكبر المتعاظم المتنحى بناء على المتكبر ، أو الزاكى الواصل بناء على البر ، أو المتعظم المترقى قياسا على المتعال ، أو الموسر والوافر قياسا على الغنى ، أو الصديق الوالى بناء على الوالى ، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياسا على القوى ، وان له روحا قطعا والمتحرك الحساس قياسا على أنه حى ، وأن له نفس ، وأنه الشمام الذواق قياسا على السميع البصير ، وانه الشريف الماجد قياسا على المجيد ، وانه الحمد لحمود الممدوح قياسا على الحميد ، أو الوارد المحب الحبيب الوديد بناء على الودود ، أو الصمت بناء على الصمد ، أو الصحيح الثابت بناء على الحق ، أو الخفيف بناء على اللطيف ، وأن له دهاء ومكرا أو حسا وتخيلا وخدائع لأن له مكرا وكيدا ، والواضح البين اللائح البادى قياسا على المتين ، والمسلم المصدق بناء على المؤمن ، والخفى والغائب والمتغيب بناء على الباطن ، والسلطان بناء على الملك والمليك ، أو الصبيح الحسن قياسا على الجميل ، الفصل ج ٢ ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .

لفظ المولى والسـيد وصاحب الامر اسماء تكشف عن الوضـع الاجتماعى الذى فيه العبـد والذى منه تنشـأ اللغة . أما وصف الله بأسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشـفيق فان المعنى سابق على اللفظ ، واللفظ يحتاج الى تحويل المعنى الى تصـور قبل أن يعبر عن التصـور فى اللفظ . والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد فى المعنى بعد . ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحول المعـانى الى اسـماء كما تحولت من قبل الى أوصـاف وصفات وأسماء شرعيـة . ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولا الآن دون أن يوضع له اسم . فهو الشافى دون أن يكون طبيبـا ، بل يظهر لفظ الطبيب فى المدائح والادعية واذكـار الصوفية . تتوقف الاسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة فى البيئة والسـائدة فى الحضارة . فعند الفيلسوف هو فلك الافلاك أو عقل أو روح الارواح تعظيمـا لله قدر تصوره . كمـا أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند الغنى الغنى وكان الانسـان يسمى أغلى ما لديه . وهو عند المحروم المالك ، وعند المملوك الملك وعند الفقير الغنى وهنـا يسمى الانسان أيضا أغلى ما لديه بأقصى ما يتمناه (٤٦٤) . واذا

---

(٤٦٤) باب التسمى بقاضى القضـاة نحو النهى عـن التسمى بملك الافلاك . باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لاجل ذلك . احتـرام اسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لاجل ذلك . قال ابن حزم اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله كعبد عمر ، وعبـد الكعبة ، شرك فى التسمية ، اثبات الاسماء الحسنى . الامر بدعائه بها . لا يقال السلام على الله غير لا تصلح لله ، لا يقول الانسـان عبدى وامتى . لا يقول العبد ربى ولا يقال له اطعم ربك . وهـذا هو حقيقة التوحيد حتى فى الالفاظ . الكتاب ص ١٤٩ — ١٥١ ، وكان الجبائى يقول ان العقل اذا دل على أن البارى عالم فواجب تسميته عالم وان لم يسم بذلك . اذ دل العقل على المعنى وكذلك فى سائر الاسماء وأن أسـماء البارى لا يجـوز أن تكون على التلقيب له . وخالفه البغـداديون بأنه لا يجوز أن نسمى الله باسم يدل العقل على صحة معناه الا أن يسـمى نفسه بذلك . فمعنى عـالم عارف وتسميته عالما لانه سمى نفسـه به ولا نسميه عارفا ، وكذلك القول فاهم . وعاقل معناه وعالم ولا نسميه به وكذلك معنى يغضب يغتاظ ولا يقال يغتاظ وكذلك قديم . وعند الصالحى لا يجوز أن يسمى الله نفسه جاهلا ميتا وانسانا واللغة على ما هى عليه اليوم . ويجوز أن يسمى نفسه على طريقة التلقيب بهذه الاسماء وأبى الناس . مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

كان لا يجوز تسمية الانسان بأسماء الله فلان المواقف لا يتم التبادل فيها . فالموقف الانسانى لا يتغير الا بالتمنى وليس فى الواقع ، الانسان فى الموقف الدينى لا يكون الا غير ذاته ، مغتربا فى غيره . صحيح أنه لايمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل الى اسم فمثلا « سقاهم ربهم » لا تعنى أن الله ساق أو « الله يستهزىء بهم » تعنى أن الله مستهزىء ، أو « سخر الله منهم » يقال الله ساخر ، أو « غضب الله عليهم » فيقال الله غضبان أو « ان الله وملائكته يصلون على النبى » فيقال الله مصل أو « سأرهقه صعودا » فيقال الله مرهق وذلك لان الاسماء لا تأتى من النقل بل من الوضع النفسى الاجتماعى للمؤله . كما تقال هذه الاسماء فى المدائح والتعازى وفى الاذكار والاوراد . ولا يتحول كل فعل الى اسم الا اذا نال درجة عالية من التجريد ، فالاسم معنى وتصور وأكثر من فعل وانفعال . كما يستحيل تسمية أحد بأسماء الله مثل الاله والرحمن والخالق والقدوس والرزاق والمحيى والمميت ومالك الملك وذى الجلال والاكرام لانها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشركة ويتأكد الاختصاص . فالاسماء تقتضى الاحترام فى استعمال البشر لها فى التسمية لغير الله(٤٦٥) . فالانسان لا يسمى واقعه مثاله ، ولا يسمى حقيقته خياله . فالاغتراب الدينى يقوم أساسا على هذا الفصل بين الواقع والمثال ، بين الحقيقة والوهم . كذلك يستحيل قلب الاسماء ما دام الامر كله مواضعات ، لان وضع الاسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسى والاجتماعى للافراد والجماعات . لا يجوز أن يسمى الله نفسه شرعا أو يسميه الانسان عقلا جاهلا بدلا من تسميته عالما . فاللغة لا تخضع لتغيير أو تبديل فى معانيها الى هذا الحد ، حد القلب من الضد الى الضد الا اذا تغير استعمال الالفاظ بناء على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالى الاجيال وليس بارادة فردية أو جماعية . بل ان نفى الاسم المضاد جزء من الاسم قياسا على الاوصاف والصفات . فالله موجود وليس عدما ، قديم وليس حادثا ، باق وليس فانيا ، عالم وليس جاهلا ، قادر وليس عجزا ، حى وليس ميتا .. الخ فكيف يتحول الاسم

---

(٤٦٥) الاصول ص ١٢٨ .

الى ضده عن طريق قلب اللغة (٤٦٦) ؟

لذلك تجز اشتقاق الاسماء واضافة اسماء لغوية تعبر عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال وفى نفس الاتجاه وهو التعالى . هذه الاسماء اما مذكورة فى النقل أو يدل عليها العقل وهى فى حقيقة الامر تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الانسان من أجل سد حاجاته وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات لا عن طريق العقل ، وبالحلم والخيال والتمنى والوهم لا بالفعل وفى الواقع وبالتحقيق وبالجهد . ويمكن وصف عمليات الشعور التى تحدث فى كل صفة أو اسم فى ثلاث خطوات . الاولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية ، الثانية ، عجز الانسان عن تغيير هذا الواقع فى الحياة العملية ، الثالثة ، التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الانسان عن تحقيقه وتشخيصه فى ذات أو الاكتفاء بتشخيصه فى فعل . ومن ثم يتحول العمل الى نظر ، ويتحول النظر الى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر الى موقف صوفى خالص ، ويصبح التأمل فى هذه الحالة عجزا عن الفعل ، فالفعل ، على ما قال القدماء المعاصرون لقدمائنا ، ضعف فى التأمل . اذا كانت الاسماء تعبيرا عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن طريق القياس الشعورى أى التعبير بشتى الالفاظ عن نفس الموقف النفسى الاجتماعى لاداء نفس الوظيفة الشعورية ، ولا مشاحة فى الالفاظ

---

(٤٦٦) جوز ذلك قوم ومنعه آخرون . قال عباد : لا يجوز أن يقلب الله اللغة ، ولا يجوز أن يسمى نفسه بغير هذه الاسماء . أما الجبائى فكان يقول ان معنى القول ان الله عالم انه عارف وانه يدرى الاشياء وكان يسميه عارفا وداريا وكان لا يسميه فهما ولا فقيها ولا موقنا ولا مستبصرا ولا مستبينا لان الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشىء وبعد أن لم يكن الانسان به عالما . وكذلك قول القائل أحسست بالشىء وفطنت له وشعرت به معناه هذا . واليقين هو العلم بالشىء بعد الشك ومعنى العقل انما هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقل البعير وانما سمى علمه عقلا من هذا . قال : فلما لم يجز أن يكون البارى ممنوعا لم يجز أن يكون عاقلا وليس معنى عالم عنده معنى عاقل . والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

كمـــا قال القدماء(٤٦٧) . والحقيقة أنه لا يوجـــد لفظ شرعى وآخـــر لا شرعى ، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الدينى مـــن غيرها طبقا لاحساسات المتدين أو لاذهان المتكلمين أو للحســـاســـيات المرهفة للحكماء (٤٦٨) . يقوم القياس الشعورى على الاحســـاس المرهف بالتنزيه فيقـــال له مثلا رحيم ولا يقال شفيق . والحقيقة أن المعنى واحد ، والفرق فى الحساسية بالنسبة للالفاظ ، وهى حساسية شعرية خالصة . ومن ثم اجابة على سؤال : هل الصفات أو الاسماء تعرف بالتوقيف أم بالقياس ؟ هل مصدرها النقل أم العقل ؟ فالحقيقة أن الصفات لم تـــأت

---

(٤٦٧) وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . اذ تطلق المعتزلة البصرية على الله اسماء غير مذكورة فى الكتاب والسنة اذ دل عليها القياس . فعندهم تجوز معرفة أسماء الله بالقياس حتى قال الجبائى انه يجـــوز تسمية الله مطيعا لعبده اذا أعطاه مراده ، ومحبلا للنســـاء اذا خلق فيهن الحبل ، الفرق ص ٣٣٧ ، وزعم البصريون من القدرية أن أســـماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس ، الاصول ص ١١٥ — ١١٦ ، قال الجبائى ان أسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ .

(٤٦٨) بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لانه غير شرعى الا أنه يقبل لفظ الاسم لانه شرعى معتمدا على حجج نقلية مثل « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » ، « قال ادعـــوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعو فله الاسماء الحسنى » ، « هو الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون » ، « هو الله الخالق البارىء المصـــور له الاسماء الحسنى » . وكذلك حديث (ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة) ، (انه وتر يحب الوتر) وأســـماء الله الحسنى ليست وصفا ولا صفة لا أوصاف ولا صفـــات ، وليست مشتقة بل اشتقها الله لنفسه ، الفصـــل جـ ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ ، لذلك يدخل ابن حزم الاسماء والمسميات فى باب اللطائف أى من التدقيقات والتكميلات ، الفصـــل جـ ١ ، ص ٩٨ — ١٠٧ ، ويدل على ارتبـــاط الاسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الاسماء . فمثلا أنكر البعض أن يكون جوادا من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥٠ ، ويحرم ابن حزم ذلك لانه ليس توقيفيا ويعبر عن الحاجة والفضل ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ ، كما لا يجوز اطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥١ .

من هذا ولا من ذاك أســاسا بل هى شــعور الانسان بصفاته ثم دفعها الى حــد الاطلاق . فالنقل لم يخبر الا عن بناء الانسان والعقل لم يحلل الا تجربة بشرية . وبالتالى يجوز تسمية الله قبل أن يأتى السمع بالعقــل فقط مادام الامر وظيفة شــعورية فى التعظيم والاجلال . ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر ؟ (٤٦٩) . لذلك يتدخل المجاز فى التسمية . فكل الاســماء مجاز أى أنها تقال فى الانسان على الحقيقة وتطلق على الله مجازا طبقا لقياس الغائب على الشــاهد . وتدخل فى ذلك الاســماء العقلية مثل حاكم وعادل والعبارات التشبيهية مثل نــور الســموات والارض (٤٧٠) . والحقيقة أن أسماء الله بل وصفــاته وأوصافه هى

---

(٤٦٩) اختلف المعتزلة هل يجوز أن يسمى البارى عالما من استدل على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وان لم يثبته السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقالتين : (أ) جائز أن يسمى الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من استدل على معنى ذلك أنه يليق بالله وان لم يأت به رسول . (ب) لا يجوز أن يسمى الله بهذه الاسماء من دله العقل على معناها الا أن يأتيه رسول بتسمية ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤٧٠) عند الجبــائى الوصف لله بأنه شــكور على جهة المجــاز لان الشكور فى الحقيقة شكر النعمة التى للمشكور على الشكر . فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته اياهم على طاعتهم شكرا على التوسع . اذ كان الشكر فى الحقيقة هو الاعتــراف بنعمة المنعم وليس الحمد عنده هو الشكر لان الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكفر . ويوصف البارى بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه . واذا فعل البارى الصلاح لم يقل له صالح وانما الصــالح من صلح بالصــلاح . وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فاضلا لانه انما يفضــل بذلك غيره ، وهو مستغن عن الافضال أن يفضل بها أو يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضال من تفضل الله بها عليه . وقال الجبائى ان البارى مشــاهد للاشياء بمعنى أنه راء لها وسامع . فمن معنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لان المشاهد منا للشىء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا . وكان يصف البارى بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم . والوصف لله بأنه غنى أنه لا تصــل اليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره . والبارى نور السموات والارض توسعا ، ومعنى ذلك أنــه هادى أهل السموات والارض ، وأنهــم به يهتدون كما يهتدون بالنــور والضياء وانه لا يجوز أن نسميه نورا على الحقيقة اذ لم يكن من جنس =

الشعب التى تطلق عليه البشرية تاريخهـا ايجابا أم سلبا ، فهو القـوى لشعب يريد القوة أو مستضعف ، وهو عالم اجتمع تقوم حياته على العلم أو جاهل ، وهو العـادل فى نظـام اجتماعى يرعى العدل أو يقوم على الظلم . وبهذا المعنى تصبح الاسـماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الاجيـال ولكل الطبقات الاجتمـاعية طبقا لحاجات الناس ومصالحهم ، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد . فالله من أسمائه هو الحرية تعبيرا عـن حاجتنا الى التحرر ، وهو التقدم والعقل والطبيعة والانسـان والوحدة والتاريخ والمسـاواة والعدالة ، مادام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينـة اجيلنا . الاسماء القديمة انمـا تكشف عن الموقف الدينى للعالم أى اغتراب

الانوار لأنا لو سمينا بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسميـة بذلك تلقينا اذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الاسماء ولا معانيها من جهة اللغة . فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب (وكان الحسين النجار يقول نور السموات والارض بمعنى هادى أهل السموات والارض) . وكان الجبائى يقـول أيضا ان معنى وصف الله نفسه بأنه السلام أنه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله وكذلك القول بأن الله هو الحـق انما أراد أن عبادة الله هو الحق . وقد يجوز أن يعنى بقوله « ان الله هو الحق » انه الباقى المحيى المميت المعاقب ، وأن ما يدعون من دونه الباطل أى يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا . والوصف له بأنه مؤمن أنه آمن العبـاد من أن يأخذ أحدا منهم بغير حق وان معنى المهيمن أنه الامين على الاشياء . وكان يصفه بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخى لان أرض سخاويـة تعنى لينة . والوصف لله بأنه غالب من صفات الذات أى قاهر مقتدر ، وطالب من صفات الفعل اى يطلب من الظالم حق المظلوم . وراحم من صفات الفعل أى ناظر ومحسن ، ولا يوصف بالاشفاق على عباده لان معنـاه الحذر . ولطيف تعنى منعم أو لطيف التدبير والصنع . ولا يوصف بأنه رفيق لان الرفق فى الامور احتيال لاصلاحها ولاتمامها . وهو ناظر لعباده بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لان النظر هو تحديق العين وتقليبها نحو المرئى . وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وادراكه بل الاصغاء . ولا يوصف بالاستماع أو النظر فى الامر ليقف على صحته وبطلانه وهـو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة) . ووصفـه بالغفران أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم . والمغفر سمى كذلك لانه يستر رأس الانسان ووجهه فى الحرب .

الانســـان . انمـــا الاسماء التى يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعـــه ونحركه لصفة تقضى على الاغتراب الدينى القديم . لم يعد مكان لعواطف التعظيم والاجـــلال والتأليه بعد العود الى العالم والدخـــول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء فى غيره الا اثباتا وتحقيقا لموضوعية المبـــادىء التى تعبر عنها الاسماء (٤٧١) .

٤ ـ تصنيف الاسماء :

اذا كانت الاسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوى والقياس الشعورى والمعنى المجازى فانها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعةوتسعين اسما اعتمادا على النقل(٤٧٢) . ولكن عقلا لماذا لا تكون أقل أو أكثر ؟ واذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضا لا متناهية فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم ؟ وهل الرقم الفردى له دلالة ؟ هل الرقم ٩٩ له دلالة رقمية مثلا أن يكون فردا ، الرقم ٣ ، مضروبا فى نفسه ٣ × ٣ = ٩ أو ٣٣ × ٣ = ٩٩ أو يكون قبل المائة بواحد ؟ وقد قيل انها مائة اسم ، والاسم المائة هو الاسم الاعظم مكتوم لا يطلع عليه الا من أكرمه الله به ،

---

(٤٧١) أنظر مقالنا « نحـــن والتنوير » فى « الدين والثـــورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » جـ ١ فى الثقافة الوطنية ، وأيضا « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات فلسفية » .

(٤٧٢) عند أهل السنة ان السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسما ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » ، والاسماء فى القرآن والسنة أجمعت عليها الامة ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، ويحـــاول البغدادى تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالآتى ، وانما كان الكمـــال فى مائة لانها منتهى العدد لان الاعداد (أربعة أجنـــاس وعشرات ومئون وألوف ثم الفون ابتداء آحاد لانها تتبعها عشرات الألوف ومئات الالوف وألوف الالوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير من الواحد الى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير فى أجناسها وبان بهذا أن كمال العدد مائة) ثلاثة أنواع آحـــاد وعشرات ومئون ثم الالوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها . العدد نوعان زوج وفرد والفرد افضل مـــن الزوج « ان الله وتر يحب الوتر » ، وأول الافـــراد واحـــد وآخرهـــا تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بأكمل الافراد عددا من أسمائه . الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

وعند العباد منها تسعة وتسعون فى مقابل السر الذى لا يطلع عليه أحد ! والحقيقة أنه لا أسرار هناك فالدلالة الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر الدينى القديم فى البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء .

وقد يعطى تعريف الاسم طبقا لقواعد التعريف أحد مقاييس التصنيف . فالاسم اما أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على أمر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنهما . والخارج اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما . وبالتالى يكون السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم ؟ لما كانت ماهية الله غير معلومة للبشر فانه لا يجوز أن يكون لها اسم . أما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لان الله لا تركيب فيه . أما الاضافات والسلوب فهى جائزة . ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم أنه يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقا لعمليات الشعور المستمرة . والوصف الخارجى قد يكون حقيقيا مثل العلم أو اضافيا بمعنى العالم أو سلبيا كالقدوس . وأما المأخوذ من الفعل فجائز . هذه هى الاقسام البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة (٤٧٣) . لا يوجد اذن الا مقياس الاضافة أو السلوب . لذلك كانت الاسماء مشتقة من آثار الذات أو الذات من حيث تقدسه عن سائر المخلوقات . الاولى اسماء اضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب . ويمكن اجراء مباحث عقلية فى هذه الاسماء لانها ليست شرعية . الاولى تعبر عن صلة الله بالعالم هو طريق التشبيه والثانية تنفى عن الله صفات النقص أى طريق التنزيه . وقد تنقسم الاسماء أيضا مثل الصفات الى اسماء ذات (الله) ، واسماء معنى (عالم ، قادر) ، وأسماء فعل (رزاق ، خالق) (٤٧٤) ، وهى تفرقة تخلط بين الاسماء والصفات ومستعارة من قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ، الاولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص ، والثانية

---

(٤٧٣) المحصل ص ١٥٠ ، المواقف ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .

(٤٧٤) المواقف ص ٣٣٣ ، الارشاد ص ١٤١ — ١٤٣ ، الانصاف ص ٦٠ — ٦١ ، الاصول ص ١١٤ — ١١٥ .

ذاتية بمعنى أنهـا تتجه نحو العالم لاحداث الاثر وتحقيق الصفات الاولى وبها تشبيه أكثر صراحة (٤٧٥) . بعض الاسـماء اذن صفـات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفـات فعل طبقا للدوائر الثلاث : أ ــ ما يستحق لذاته كوصفـه بأنه شيء وموجود وذات وغنى اى أوصاف الذات التى لا تكشف عن أفعال أو علاقات أو مظاهر العالم ب ــ ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقـادر والحى والسميع والبصير والمتكلم والمريد ، وهى صفات المعنى ج ــ ما يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغـافر ونحو ذلك . وواضح أن أسماء الافعال أكثر اتسـاعا من أسماء الذات وأسـماء المعنى لانها أشمل وأوسـع وبالتالى تعطى الفرصة أكبر للتعبير عن حاجات العصر . وبالتالى يمكن رؤية الاستخدام الوظيفى لهذه الاسماء

---

(٤٧٥) فى بيان ما دل من أسمائه على أفعاله ١ ــ البر ، بره بعباده . ٢ ــ البارى ، خالق . ٣ ــ الباسط ، يبسط الرزق لمن يشاء ، لذلك سميت الارض بساطا خلاف من زعم من المنجمـين أن الارض كروية . ٤ ــ الباعث ، بعث الرسل والاموات . ٥ ــ التواب ، الموفق العباد للتوبة . ٦ ــ الجامع ، يوم يجمـع الله الرسل ، « انا علينا جمعـه وقرآنه » ، « أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه » . ٧ ــ الخافض ، يخفض الكفرة الى أسفل . ٨ ــ الرافع ، يرفع أوليـاءه الى أعلى . ٩ ــ الخالق . ١٠ ــ الخلاق ، وكلاهما خلاف قول القدرية والثنويـة بخالق غير الله . ١١ ــ الدافع ، « ولولا دفع الله الناس » . ١٢ ــ الرب ، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء ، والله خالق كل صلاح على غـير ما تقول القدرية . ١٣ ــ الرازق . ١٤ ــ الرزاق ، وكلاهما يفيدان أن الارزاق من عند الله . ١٥ ــ الساتر . ١٦ ــ الستار ، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده . ١٧ ــ الضار . ١٨ ــ النافع ، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقـول القدرية انه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجـوز أن يعذب من لا كبـيرة له . ١٩ ــ الفاطر ، الخالق . ٢٠ ــ القـاهر . ٢١ ــ الغالب وكلاهمـا يبطلان قول المجوس أن الشيطان غلب الاله حتى تحصن فى السماء . ٢٢ ــ الكفيل ، ضمانه أرزاق العباد . ٢٣ ــ الصبور . ٢٤ ــ المعز . ٢٥ ــ المـذل . ٢٦ ــ الغيث . ٢٧ ــ المجيب . ٢٨ ــ المبـين . ٢٩ ــ المبـدىء . ٣٠ ــ المعيـد . ٣١ ــ الحى . ٣٢ ــ المميت . ٣٣ ــ المقـدم . ٣٤ ــ المؤخر . ٣٥ ــ المقسـط . ٣٦ ــ المغنى . ٣٧ ــ المنتقم . ٣٨ ــ الوهاب . ٣٩ ــ الهادى ، وكلها أعمال مخصوصة . ٤٠ ــ الوارث ، بقاؤه بعد فناء الخلق . ٤١ ــ النصير . نصرته للاولياء على الاعداء ، الاصول ص ١٢٤ ــ ١٢٦ .

واستعمالها ضد فرق المعارضة ، وملئها بمضمون عقائدى مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية فى خلق الافعال ، والقدرية فى الصلاح والاصلح ، والقدرية ثالثا فى قانون الاستحقاق ، ووضع القدرية أى المعارضة الداخلية العلنية مع المجوس أى المعارضة الخارجية حتى يسهل حصار عقائد المعارضة . وقد تقع بعض الاسماء كصفات ذات وصفات فعل فى آن واحد ما يدل على أن التصنيف ليس محكم التخوم (٤٧٦) . وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل ؟ اليس هذا تشخيصا وقضاء على جوهرية الفعل وهو ما يعانى منه جيلنا ؟ أليس هذا تفكيرا عنميا بدائيا فى تشخيص الظواهر دون ادراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية ؟

وسواء كانت قسمة الاسماء ثلاثية أو رباعية فانها كلها ترد الى القسمة الثنائية الى الذات والفعل سواء كان المدخل الى ذلك اللفظ أو المعنى ، اللغة أو الفكر . اذ يمكن تقسيم الاسماء اعتمادا على قسمة اللغة : الافعال الى لازم ومتعد ، فاللازم يشير الى الذات كالشىء والحى لا يتعداه ، والمتعدى يشير الى العلاقة أو الاضافة أو النسبة الى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير لانه يتعدى الى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومبصر . وهنا لا يتميز الاسم بشىء عن الصفة . ويمكن اعتبار الاوصاف والصفات أسماء . فالاسم هو الجامع للوصف والصفة دون أن تكون له دائرة خاصة ، ويتحكم فى هذا التقسيم علاقة الشىء بالذات وعلاقته بالغير أى قانون الهوية والاختلاف .

ويمكن تقسيم الاسماء الى نوعين . الاول مخصوص به كالاله والخالق والرازق والمحيى والمميت والآخر ما يجوز تسمية غيره به كالحى والعالم والقادر . وهى قسمة تقوم على التخصيص النوعى ، واحتمال

---

(٤٧٦) على الرغم من أن الخلود وسبوح وقدوس من صفات الذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٠ — ١٩١ الا أن كريم عند الجبائى قد تكون صفة نفس فتكون عزيزا ، وقد تكون صفة فعل فتكون جوادا . وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليا أو صفة فعل فتكون حكيما ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٨٨ .

الاشـــتراك من عنمه . فالذات تختص بأســماء دون غيرها لا يشــاركها فيها أحد فى مقــابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة . وهى قسمة تحــرص على التنزيه دون الوقوع فى التشبيه وترك أوصاف الذات ولا تدخلها فى الاســماء . والحقيقة أن الاسماء التى لا تقع فيها الشركة هى أيضا أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشاة الالفاظ طبقا للحاجات . فلان الانسان فى حاجة الى رزق تصــور الرزاق ولانه فى حاجة الى طول العمر تصور المحيى ولانه عاجز أمام الموت تصور المميت . وهى أيضــا لا تميز الاسماء وترجع الى الصفــات .

أما قسمة الاسماء الى مطلق كالحى والقادر والى مضــاف مثــل الجلال والاكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والابصار فانها قسمة تقوم أيضا على التعلق والاضافة سلبا وايجابا . والحقيقة ان الحياة والعلم والقدرة لهــا أيضا متعلقات هى المعلوم والمقدور وكأن صفات الذات هى بالضرورة صفــات فعل بمعنى أن لها تعلقا بالغير وهو ذات الانسان وفعله تحقيقا أو احباطا أو فشلا ، قدرة أو عجزا .

وقد تكون القســمة رباعية للاسماء . الاولى لا تدل الا على ذاته ، وهذا صــادق أزلا وأبدا ، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة ســلب كالقديم والباقى والواحد والغنى . والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفــات المعنى مثل الحى والعــالم والمتكلم والآمر والناهى والخبــير وهو مثل الاول والثــانى ، والرابع ما يدل على الوجود مع اضافة فعل كالجــواد والرازق والخــالق والمعز والمذل . فاذا كانت الصفــات أزلية وأســماء الافعال حادثة فان هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القــدم والحدوث (٤٧٧) . والحقيقة انها قسمة ثنائية مزدوجة فالنوعان الاول والثــانى صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشــاكل الصفات وأحكامها مثل القدم والحدوث . ويتضح رد القسمة الربــاعية الى ثنائية فى قســمة الاسماء الى مشتقة أو غير مشتقة ، فالاولى نوعان : صفة قائمة به ازلية مثل القــادر والعالم وباقى الصفات السبع ، وأخرى

---

(٤٧٧) الاصول ص ١٢١ — ١٢٢ ، الاقتصاد ص ٨٢ — ٨٣ .

مشتقة من الفعل وهو حادث . وهذا نوعان : الاول مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم والثانى من فعل غيره كمعبود ومشكور وهو أيضا حادث (٤٧٨) . وقسمة الفعل الى فعل ذات وفعل آخر توحى بأن الذات اما أن تفعل أو تكون موضوعا للفعل ، اما فاعلا مثل عام أو مفعولا به مثل معبود . وكأن القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد الى قسمة واحدة هى الافعال وهى الدليل على معانى الاسماء . وقد تصبح الاسماء كلها صفات أفعال على درجات مختلفة وتكون كلها حادثة (٤٧٩) . واذا ما كانت القسمة ثلاثية بناء على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الاسماء ثلاثة أنواع ، الاولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية فانها أيضا ترجع الى قسمة واحدة طبقا لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية (٤٨٠) . كل ذلك يؤدى الى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الاسماء لا يعتمد على الاسماء الشرعية وحدها فى أصل الوحى الاول (القرآن) أو الثانى (الحديث) . فترتيب الاسماء فى القرآن « الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم » غيره فى العقائد « لا اله الا هو الرحمن الرحيم ، الملك ، القدوس .. الخ » . كما أن ترتيب القرآن : السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر غير مطابق لترتيب علم العقائد : العزيز ، المقتدر ، الغفار ، القهار . ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقا للاهمية

---

(٤٧٨) الاصول ص ١١٦ — ١١٨ ، ولا يزال موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الافعال فى الازل ، الفرق ص ٢١٩ .

(٤٧٩) يرى عباد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله وهى على ثلاث درجات . (أ) ما يسمى به لا لفعله ولا لفعل غيره مثل عالم ، قادر . (ب) ما يسمى به لفعله مثل خالق ، رازق . (ج) ما يسمى به لفعل غيره مثل معلوم ، مدعو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٧ .

(٤٨٠) قسم الشيخ (الاشعرى) أسماء الرب ثلاثة أقسام .
(أ) ما نقول انه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده .
(ب) ما نقوله انه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كالخالق والرازق .
(ج) ما لا يقال انه هو ولا غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر ، الارشاد ص ١٤٣ .

فأسماء الله لا تفاضل بينها فى الاهمية . فما هو معيار التصنيف ؟

٥ — تحليل المضمون :

ويتضمن تحليل المضمون جزئين : الاشكال اللغوية من حيث هى تعبير عن معانى ثم تحليل المعانى كدلالات قصدية تشير الى اتجاه . ولا يوجد مستوى ثالث للاشياء لان الاسماء تسميات وليست مسميات أى أنها عمليات شعورية خالصة .

(أ) الاشكال اللغوية : وتتفاوت هذه الاشكال فى دلالاتها بين الاقل دلالة والاكثر دلالة ، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين . فمثلا من تحليلات النحويين الاقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة أنواع : اسم متمكن ، واسم مضمر ، واسم مبهم (أسماء الصلة) . وهى داخلة فى أسماء الله . فأسماء الله متمكنة أى مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة . ويجوز الخبر عنها بالاسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستترا تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالاسماء المبهمة مثل « له ما فى السموات وما فى الارض » . فالله اما أن يكون حاضرا حضورا مباشرا أو غائبا حاضرا من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائبا حاضرا من خلال الطبيعة (أسماء الصلة) . والاسماء المتمكنة اما ثلاثية أو رباعية أو خماسية ، الثنائى أصله ثلاثى مثل « يد » والرباعى أصه ثلاثى مثل « مقتدر » وكل ما سوى ذلك زائد . كما يمكن التمييز بين مجرد الاشكال اللغوية للاسماء بين ثلاثة منها :

١ — الاسماء المفردة مثل : القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، وهى الغالبية العظمى . وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئا واحد .

٢ — الاسماء المضافة مثل : مالك الملك ، قابل التوبة ، شديد العقاب، ذو الطول ، رفيع الدرجات ، ذو العرش ، ذو الجلال والاكرام ، ذو المعارج ، مولج الليل فى النهار ، مولج النهار فى الليل ، مسبب الاسباب ، مفتح الابواب . ولا يسمى بالمضاف وحده دون المضاف اليه مثل شديد أو قابل أو رفيع . وأحيانا أخرى يصح ذلك مثل الفتاح . وفى الاضافة يتميز الذات عن الموضوع ، والذات عن الصفة ، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما .

٣ ــ الاسماء المشتقة من مصدر واحد مثل : الواحد الاحد ، الرحمن الرحيم ، القادر المقتدر القدير ، الآخر المؤخر ، السامع السميع ، العالم العليم العلام ، الغفور الغفار ، الحكيم الحاكم هى كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها . الاولى فاعل مثل : قادر ، عالم ، خالق ، بارىء ، رازق ، قابض ، باسط ، خافض ، رافع ، آخر ، مالك ، جامع ، مانع ، هادى ، واسع ، باعث ، حافظ ، واجد ، ماجد ، ظاهر ، باطن ، والى ، نافع ، هادى ، باقى ، وارث . والثانية فعال مثل : جبار ، قهار ، وهاب ، رزاق ، فتاح ، ثواب ، غفار . والثالثة فعيل مثل : عزيز ، عليم ، لطيف ، حليم ، عظيم ، كبير ، حفيظ ، حسيب ، جليل ، كريم ، رقيب ، رحيم ، سميع ، بصير ، مميت ، بديع ، مجيب ، مجيد ، شهيد ، وكيل ، متين ، معيد ، رشيد . والرابعة فعول : مثل غفور ، شكور ، ودود ، رؤوف ، صبور . والخامسة فعول : مثل قدوس ، قيوم . والتفضيل فى المبالغة يكشف عن درجة حساسية الذهن ورفاهية الوجدان بالاسماء وعن درجة تصور للتوحيد .

(ب) **الاشكال اللغوية فى علاقاتها بالمعانى :** ولما كان من الصعب وصف الاشكال اللغوية وحدها للاسماء دون ظهور المعانى فانه تظهر اشكال لغوية جذيدة بالاضافة الى معانيها قبل تحليل المضمون للمعانى القصدية الصرفة مثل :

١ ــ الالفاظ المترادفة أو اتفاق المعانى . وهى الاسماء التى يكون فيها اسمان يفيدان واحدا كليا بالاضافات الى معان جزئية فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق فى معانى المترادفات مثلا : الرحمن الرحيم ، الخالق البارىء ، الرزاق الفتاح ، العلى الكبير ، القوى المتين ، الحى القيوم ، القادر المقتدر ، البر الثواب ، الغفور الرؤوف ، النور الهادى ، الحسيب الرقيب ، القهار الجبار ، الباقى الوارث ، سواء كانا متلازمين متلاحقين فى الترتيب أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار ، ويمكن ان يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل مثل : الله اله ، الرحمن

الرحمن ، الوهــــاب الرزاق ، الجبــار القهار ، الخالق البارىء ، المصور البديع ، العليم الخبير ، القوى المتين ، الباعث المعيد ، القـــادر المقتدر ، الاول المبدىء المقـــدم ، الآخر المؤخر ، الملك مالك الملك ، الغفـــار الغفور ، العدل المقســط .

٢ — الالفاظ المتضادة أو تقابل المعانى ، مثل : القابض الباســط ، الخافض الرافع ، المعز المذل ، المبدىء المعيد ، المحيى المميت ، الاول الآخر ، الظـــاهر البــاطن ، الضار النافع ، المقدم المؤخر ، الآمـــر الناهى ، ســـواء كانا متلازمين أم مفصولين بأســـماء أخرى مثل : الوهاب والمانع والغفـــار والمنتقم . وهنا يبدو الشمول فى التأليه والجمـــع بين المتضادات والحـــاوى لكل الصراعات والجـــامع لكل المتناقضات حتى تشـــمل الحركة وتعم الارادة ، ويضم العالم فى اطار من الوحدة .

٣ — الالفـــاظ الدالة على معنيين . وغالبا ما يكون المعنيان اســـم ذات واسم فعل، الاول أزلى قديم والثانى مخلوق حادث، الاول متصل بالذات والثـــانى متصـــل بالافعال مثل : البديع بمعنى المبدع للشىء « بـــديع السموات والارض » والاول « ما كنت بدعا بين الرسل » ، الظاهر والباطن، العـــالم بظواهر الامور وبواطنها ، والمنعم . الجبـــار لا تناله الايـــدى أو القاهر لاعدائه . الجميل اى نفى العيوب أو المجمل . الحفيظ أى العليم أو حفظه للخلق . الحميد اى الحـــامد أو المحمود . الحكيم أى الحكمة أو الاتقـــان والاحكام لافعاله . الحليم أى نفى الطيش أو تأخيره العقوبة . الســـلام أى الســـلامة من العيوب أو انعامه السلامة لعباده . الصمد أى لا جوف له ولا اعضاء أو السيد المصمود فى النوائب . المـــؤمن أى التصديق بقوله الازلى أو من يعطى الايمـــان . ولا ريب أن كل اسم يمكن تقريبـــه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل .

(ج) المعانى القصدية . وهى مضامين الاشكال اللغوية ومعنـــاها واتجاهها وحركتها ونظـــامها وهى تشـــير كلها الى ثلاثة أبعاد للـــوعى : الاول ، الوعى بالذات أى صفات الوعى بذاته ولذاته ، والثانى الـــوعى بالعالم أى صفات الوعى فى علاقته بالعالم ، والثالث الوعى بالانســـان

أى الوعى الانسانى الذى يقيم بدوره ثلاثة مظاهر ، الوعى النظرى أى الوعى بقدرات الانسان النظرية ، والوعى العملى أى الوعى بقدرات الانسان العملية ، والوعى القيمى أى الوعى كملكة للحكم (٤٨١) . الوعى بالذات هى البداية ، والوعى بالعالم يأتى ثانيا بعد الوعى بالذات نظرا لصلة الذات بالموضوع ، والوعى بالانسان يأتى ثالثا . فالانسان آخر مرحلة فى تطور الوعى : وهو بين الوعى بالذات والوعى بالعالم . ويدخل الوعى بالذات والوعى بالعالم فى نظرية التوحيد فى حين يدخل الوعى بالانسان فى نظرية العدل . لذلك يحال فى شرح الاسماء الى نظرية العدل . ومادام كل اسم يرجع الى صفة فان كثيرا من أسماء ملكة الحكم ترجع الى القول لان الحكم قول . الاسماء اذن هى ماهيات انسانية تكون نظرية فى الوجود الانسانى ، وفى القوى الانسانية وفى القيم والمبادىء الانسانية الشاملة وتعبر عن أقصى درجة فى شمول التوحيد واطلاقه .

١ — **الوعى بالذات** . تشير حوالى ثلث الاسماء (٣٤ اسما) الى الوعى بالذات أى الذات فى علاقتها بذاتها ، وهى قريبة الشبه من أوصاف الذات الست . ستة منها للوعى فى ذاته وهى :

ا — الله . لايدل عدم اشتقاق اللفظ على استحالة ارجاع الاسم الى أصله فى الشعور بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدى العقل لاكتشاف مزيد من أعماق الشعور واستبصارها . فهو فكرة محددة فعالة وليست موقفة ، ايجابية وليست سلبية . فاذا كان اله من «التأليه»

---

(٤٨١) هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف فى الفلسفة الاوروبية المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل الى نظرى وعملى وغائى (ملكة حكم) بل هى دراسة احصائية مستقلة لاسماء الله الحسنى . وانا على يقين تاريخى حتمى من أنه سيأتى باحثون معاصرون لى أو لاحقون للتشدق بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى . وأنا أقول مسبقا لهم . هـذا غير صحيح ، وعليهم مراجعة المقدمات النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الاثر والتأثر ، واذا ظل الباحث الوطنى مستغربا يرجع كل شىء الى الغرب والباحث الاوروبى حقودا يريد تصفية التراث وتفريغه من مضمونه فليس على الا البلاغ .

أى من العبـادة كان فعلا للشعـور قبل أن يكون جوهرا ، عملية قبل أن يكون شيئـا ، حركة قبل أن يكون ثباتا . وليس من الوله أى الحيرة والوجدان التعبـدى والانفعال والعواطف ، وان كان الوله والله يرجعان الى نفس التجربة الشعـورية . فالتأليه موقف عاطفى انفعالى كالوله . أما اذا كان المعنى من «لاه» أى اللهو فهو أيضا انفعال بلذة الحياة، وبالتالى يرتبط التأليه بالحيـاة فكلاهما انفعال ، وكلاهما نشـوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصـوفية . والسؤال الآن : هل يقوم اسم الله بوظيفـة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الاول بدور القديم والآخر بـدور الباقى ؟ (٤٨٢) .

٢ — الاحد . وقد ظهرت الوحدانية من قبل كسادس وصف للذات ، وهو التفرد بالوحدانية(٤٨٣). والاحد أى الفرد الذى لامثيل له أقوى من الواحد . لان الواحد يوحى بالاثنين ولا ينفيها فى حين أن الاحد يـوحى بالتفرد . وقد كانت الوحدانية والفردية مطلب الفلاسفة ، واحد أحد أى فريد لا مثيل له .

---

(٤٨٢) الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره . قيل علم جامد ، وقيل مشتق . وأصله الاله وحذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله اذا تعبد ، وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية . وقيـل القادر على الخلق . وقيل من لا يصـح التكليف الا منه فمرجعه صفـة سلبية ، المواقف ص ٣٣٣ ، اسم علم ولا اشتقاق له ، اصل اله وزيدت اللام تعظيما . وقيل الاله ثم حذفت الهمزة وادغمت اللام للتعظيم ، وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيما . وقيل من التأله أى التعبد . فالله يعنى المقصود بالعبادة ، الارشاد ص ١٤٤ — ١٤٦ . وقد اختلف الاصحاب فى معنى الاله . قيل مشتق من الالهية أى قدرته على اختراع الاعيـان (الاشعرى) ، فهو اشتقاق من صفة . وقيل انه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) ، الاصول ص ١٢٣ ، اله كل مخلوق ومبدعه ومنشئه ومخترعه « وهـو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » ، الانصـاف ص ٢٥ .

(٤٨٣) الواحد الاحد ، المتوحد ، المتعالى عن الانقسام . وقيل الذى لا مثيل له لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى أسمائه « هل تعلم له سميا » ؟ المواقف ص ٣٣٥ ، الارشاد ص ١٥٤ .

٣ — الصمد . تبـدو بعض الاسماء وكأنها صور فنية تشبيهـا مثل الصـمد الذى يقابل الاجوف. فالصمت أى الملاء فى مقابل الخلاء ، الثقل فى مقابل الخفة ، الجوهر وليس العرض ، الكثيف وليس الشفاف ، الكثافة دون الخلخلة ، ولكن الحكمـاء يأخذون أحيانا الجانب الآخر ويؤثـرون الشفافية . المصمت لا يرن وليس له صدى ، ثقيل وليس خفيفا ، يهبط الى أسـفل ولا يصعد الى أعلى فى حين أن الشـفاف والخفيف أقرب الى الروح والصعود فى مقـابل الثقل والوزن الذى يغوص ولا يطفو . لا يعنى الصمد الحليم لان الحلم رقة أو العالى لان الثقل يهبط بل يعنى القوى المتين الذى يمكن الاعتمـاد عليه ، المدعو المسؤول أو السيد المملوء ، صـاحب العرش والعظمة والملك والعطـاء . كما يعنى الصلابة وعدم التجويف والمتانة والاصـالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسـيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشـاشة واللزوجة والميـوعة والتشكل والتلون الذوبان (٤٨٤) .

٤ — الحى : اسم مشـتق من ثالث صفة للذات ، شرط العـلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والارادة . وهى تجربة واضحة بذاتها . الوعى بالذات وعى بالحياة واحساس بالحياة . هو الحياة الواعية المدركة . وهو تقابل مع الصمد ، فلا تعارض بين الصمدية والحياة(٤٨٥).

٥ — القيـوم : وقد ظهر من قبل كوصف خـاص للذات أى القيام بالنفس ، ليس فى محل ، لا يحتاج الى آخر فى وجوده ، واجب بذاته ، مستقل فى وعيه ، وعى خالص . وقد يعنى اضـافة الى متعلق مثـل

---

(٤٨٤) الصمد أى السيد . وقيل الحليم ، وقيل العالى الدرجـة ، وقيل المدعو المسؤول . وقيل ما لا جوف له ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل السيد ، وقيل فى السيد انه المالك ، وقيل الحليم ، وفسره ابن عباس بقوله فى صفة يحيى « وسيدا وحصورا » اى حليما . وقيل الذى يصمد اليه فى الحوائج ، وقيل الذى لا جوف له ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٥) الحى ظاهر ، لا خفاء بمعانيها ، المواقف ص ٥٣٥ ، الارشاد ص ١٥٣ .

التدبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء (٤٨٦) .

٦ — الغنى : وهو ما ظهر فى العقائد المتأخرة على أنه تفسير العقائد كلها : « لا اله الا الله » اى المستغنى عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه ، غير المحتاج والمعطى وليس المحتاج والسائل والفقير . قد يتشبه به الغنى تأييدا لغناه وتثبيتا لواقعه ويتشبه به الفقير تعويضا عن فقره وتعبيرا عن حلمه (٤٨٧) .

والوعى بالذات وعى شامل تدل عليه أسماء الاحاطة والشمول والاحتواء وهى تسعة مثل .

١ + ٢ — الاول والآخر . وقد ظهر هذان الاسماء من قبل فى وصفى القدم والبقاء ، الوصفين الثانى والثالث للذات . يشير الاول الى الازلية والآخر الى الابدية . الوعى لا اول له ولا نهاية ، وليس له امتداد فى المكان ، ليس مستقيما ولا دائرة أو محيطا . الوعى الخالص كيف لا كم . وهى معان واضحة بذاتها (٤٨٨) .

٣ + ٤ — المقدم والمؤخر . اسمان يدلان على افعال الاول والآخر . يقدم الاول ويؤخر الآخر . كما تدل هذه الصفات على التقابل ، الاول والآخر ، المقدم والمؤخر ، الظاهر والباطن ، الرافع والخافض على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست . فهو المحيط الشامل الذى لا يند عنه شيء وبالتالى تكون المعرفة لديه كلية محيطة وشاملة (٤٨٩) .

---

(٤٨٦) القيوم أى الباقى الدائم ، وقيل المدبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مدبر الخلائق فى الحال والمآل . وهى من صفات الافعال ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٧) الغنى لا يفتقر الى شيء ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٨٨) الاول والآخر لم يزل ولا يزال ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومه المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٩) المقدم المؤخر ، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ — الباقى : اسم مستمد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر . ولكن لماذا لم يشتق اسم من القدم مثل قديم كما اشتق اسم باقى من بقاء ؟ ربما يقوم الاول بالغرض بالنسبة للقديم . على اية حال ، يعطى هذا الاسم البعد المستقبلى للوعى والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللانهائى . والنزوع الى الخلود (٤٩٠) .

٦ + ٧ — الظاهر والباطن . وهما يمثلان الخارج والداخل . الوعى بالذات هو وعى بالداخل والخارج أى الحدس والادراك الحسى ، عالم الاذهان وعالم الاعيان ، فى النفس وفى الارض ، وهما يشملان العلوم قطعا . ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة. أما الباطن فيشير الى المعارف الصورية المجردة الخالصة . ومن ثم يكون الاسمان قريبين من الوعى النظرى المعرفى مثل اسماء العليم والخبير (٤٩١) .

٨ — القدوس . ويعنى المبرأ من النقص مثل المخالفة للحوادث ، ونفى جميع صفات التشبيه فى أوصاف الذات . وبالتالى يمكن ارجاع كل اسم الى صفة ثبوتية أو سلبية . القدوس هو المبرىء من المصائب والعيوب أو الذى لا تحيط الابصار به وكذلك السلام . القدوس هو المتعالى الخالص الذى لا يمكن أن يرى فى المكان والذى يعبر عن عواطف التأليه بناء على التقديس . القدوس موضوع التقديس ، وهو الكمال . فالذات الكاملة مبراة من العيوب من أجل كونها ذاتا ، هو الذات على البراءة الاصلية ، على الطبيعة والفطرة . الكمال مطلب لها تسعى اليه ، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع ، توجد أو تعدم ، عملية اكتمال

---

(٤٩٠) الباقى لا آخر له ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٩١) الظاهر المعلوم بالادلة القطعية ، وقيل الغالب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل القاهر ، وقيل المعلوم بالادلة القطعية ، الارشاد ص ١٥٤ ، الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها فى أبصارهم ، العالم بالخفيات ، الارشاد ص ١٥٥ .

كما توحى بذلك صيغة الاسم الدالة على عملية وليس على صفة ، على حركة وليس على ثبات . تعنى القدوس الطهارة والنزاهة . ليست القدسية فقط للوعى بل للارض . فالارض صورة الوعى بالذات ، حاملة تحققه وتعينه (٤٩٢) .

٩ — السلام : كما تشير الاسماء الى بناء الذات الداخلى أى الى حياة الوعى مع نفسه أو بنائها الخارجى أو صلتها بالواقع ، وبالآخرين وبالعالم ، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين ، الداخل والخارج . السلام حياة الذات الباطنة مع نفسها ، وطمانينتها مع وجودها ، اثبات لكل مظاهره من حس وانفعال أو عقل وحركة دون رفض احداهما فى سبيل اعلاء الاخرى . تحقيق قوى الذات واطلاقها هو سبيل السلام . ثم يتحقق السلام فى العالم الخارجى باعلاء الكلمة وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته . ينشأ الصراع فى واقع غير طبيعى ، والجهاد هو الطريق من أجل عودة الواقع الى الطبيعة . ليس السلام هو الاستسلام ، سلام الضعيف ، بل سلام القوى . ليس سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة (٤٩٣) .

ومن مجموع اسماء التعالى يبدو الله فكرة محددة فعالة وليست موقفة ، ايجابية وليست سلبية . ومن ثم فالله من حيث هو مضمون

---

(٤٩٢) القدوس المبرأ من المعايب . وقيل الذى لا يدركه الاوهام والابصار فهى صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٤ ، فعول من القدس ، وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفى . وسميت الارض المقدسة لانها مبرأة عن أوضار الجبابرة ، سميت الجنان حضرة القدس لذلك ، الارشاد ص ١٤٥ — ١٤٦ .

(٤٩٣) السلام ذو السلامة عن النقائص ، صفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة اى صفة فعلية . وقيل يسلم على خلقه « سلام قولا من رب رحيم » ، صفة كلامية ، المواقف ص ٥٣٤ ، معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيص فيكون من أسماء التنزيه . وقيل مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب فيرجع الى القدرة . وقيل ذو السلام على المؤمنين فى الجنان ، فيرجع الى الكلام القديم والقول الازلى ، الارشاد ص ١٤٦ ، وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب فى : السلام العالمى والاسلام .

يشير الى تعالى الذات ، التعالى المستمر الذى يعنى تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض القطيعة وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وابداع الجديد وهى تسـعة :

١ الكبير : الكبير اسم مبتدأ بالوصف الكمى . الكبر بمعنى العظمة فى مقابل الصغر (٤٩٤) . والفخامة فى مقابل الضآلة .

٢ ـ العظيم . العظمة أكثر دلالة على الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها الى الكيف . العظمة هو الكبر المعنوى الوجدانى فى الشعور ، الاحساس بالكبر . وهو من الاسـماء التى تدل على التسامى والرفعة ابرازا للشعور بالتعالى فى الوعى بالذات (٤٩٥) .

٣ ـ العلى : وهو يشـير الى بعد التعالى والعلو أى انفتاح الوعى بالذات الى أعلى واتجـاهه الى المفارقة والبحث عن الخلاص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية .

٤ ـ المتعالى : وهو كالعلى ولكن اشارة الى أن التعـالى عمليـة مستمرة ، وليس فعلا واحدا ، بناء للشعور وليس أحد لحظاته ، وظيفته وليس أحد أفعاله (٤٩٦) .

٥ ـ الماجد : وهو تحول التعالى كحركة الى التعـالى كمعنى . والحقيقة أنه لا توجد مترادفات فى اللغة . فالعالى والماجد وان كانا يفيدان نفس المعنى الا أن كل اسم يشير الى معنى زائد . الماجد هو المتعـالى القصدى وليس المتعالى الحركى الخـالص أى المتعالى الغائى الواعى المتجه نحو قصد وغاية (٤٩٧) .

---

(٤٩٤) العلى الكبير كالمتكبر ، المواقف ص ٣٣٤ .

(٤٩٥) المواقف ص ٣٣٤ ، وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الاصول ص ٨٨ .

(٤٩٦) المتعالى كالعلى ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٤٩٧) الماجد العالى ، وقيل من له الولاية والتولية ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه المجيد ، الارشاد ص ١٥٤ .

٦ — المجيد : اذا كان الاحدصفة مجردة للذات فان المجيد صفة محسوسة للفعل . المجد أعلى من العظمة لانهـا أقرب الى المعنى وابعد عن الحس ، أقرب الى الكيف وأبعد عن الكم . فالتعالى القصدى ليس فقط غائيـا طبيعيا بل هو غائى مقصود أى أنه ذات وفعل (٤٩٨) .

٧ — العزيز : اذا كانت أسماء العالى المتعالى تدل على التعـالى لفظا فان اسـم العزيز تدل عليه لفظـا ومعنى وشعورا . فالعزيز هو السـامى الذى جمع بين المعرفة والاخلاق ، بين الحق والقيمـة ، بين الطبيعة والروح فى مقابل الذليل الذى لا يتعالى فتحول الذات فيه الى شىء مضغوط كمى حسى لا وظيفة له (٥٩٩) .

٨ — الجليل : وهو أيضا اقتراب أكثر من عظمة الروح وسـموها حيث تعمق العظمة وتتحول الى ادراك روحى خالص وتنتهى التحـديدات الكميـة (٥٠٠) .

٩ — ذو الجلال والاكرام : وصيغة اسم الفعل تشير الى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر . العالم ذو العلم أكثر تعظيما واجلالا من العـالم وحده ، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكـر

---

(٤٩٨) المجيد الجميل لافعاله ، وقيل الكثير أفضاله ، قيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح ، المواقف ص ٣٣٥ ، قال الزجاج معناه الحسن الفعال وأصله مجدت الماشية اذا صادفت روضة اتنا خصيبة وأمجدها الراعى . فالمجيد يقرب من الجواد . ويمكن حملـه على المنعم والمقتدر والكريم ، الارشاد ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٤٩٩) العزيز قيل من لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل القادر والعزة والقدرة ، ومنه المثل من عزبز ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومـن قول العرب « من عزبز » معناه من غلب صلب ، والارض الصلبة عزازا لقوتها . وقيل العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه ، الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٠٠) الجليل كالمتكبر ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العظيم ، الارشاد ص ١٥١ .

اوصــــوف (٥٠١) .

والتعالى ليس فرارا من العالم أو انعزالا أو تخليا عنه ، أو هــــروبا منه بل هو امكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه ، والنظر اليــــه من عل فى شموله وعلى اطلاقه . التعـــــالى استعداد مؤقت من أجل العود الى العالم ، تعال مؤقت من أجل تقارب دائم . وهى أسماء عشر :

١ ـــ القوى : ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها الى قدرة اى قوة ذات ، التعـــــالى اذن ليس ضعفا بل قوة واحتواء وسيطــــرة وشمول (٥٠٢) .

٢ ـــ المتين : وهو استمرار القدرة الى ما لا نهاية أى الصــــلابة والمقـــاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء . هى القوة على الصمود والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد .

٣ ـــ القادر : وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثى الاول مما يدل على تقـــارب الاسم والصفة . وهى القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمـــــال وامكانية (٥٠٣) .

٤ ـــ المقتدر : وهو اسم يؤكد صفة القدرة خاصة وأن المقـــدرة تعنى الشــــوكة والغلبة وهمـــا صفتان تدلان على أن العلو ليس هروبا بل قدرة وعلى أن التعـــــالى ليس عجزا بل احتراز وعلى أن القدرة ليست امكانية نظرية او تحققا عمليا بل استطاعة فعالة فى افعال معينة ، فالمقتدر مقتدر على شىء (٥٠٤) .

---

(٥٠١) ذو الجلال والاكرام كالجليل ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٠٢) القوى القادر على كل أمر ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٠٣) المتين هى النهاية فى القدرة ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٠٤) القادر والمقتدر ظاهر ، المواقف ص ٣٣٥ ، مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٥ — المتكبر : وهو اسم يشير الى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو فى السلوك الانسانى من سلب . فالتعالى قوة وترفع واحتواء وارادة (٥٠٥) .

٦ — الجبار : وهو المتكبر عندما يتحول الى فاعلية ، وتتجلى فيه القدرة . قد يوحى بمعنى سلبى بالنسبة الى الانسان وذلك لانه اذا تمثلها فانه يخرج عن نطاق الانسان الوجودى . الجبار هو القادر ولكن افعال القدرة تكون خارجة على القدرة المعتادة . وقد يوصف بها الانسان كصفة مدح واعجاب(٥٠٦) . ولكن الجبار يعنى المصلح وليس الهادم ، وليس بمعنى الجبر اى الاجبار والقضاء على الحرية .

٧ — القهار : وهو المتكبر الجبار الذى يصبح قهارا ، وتظهر فاعليته اكثر واكثر . وقد توحى بمعنى سلبى نظراً لان الانسان لا يحب القهر ويقاوم القهار . ولكن القهار للظلم ايجاب ، والقهار للعدل سلب . فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية . وهذه الاسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع الى معنى واحد وهو استعداد القدرة أن تتحقق بالفعل فى العالم دون أن يكون لها متعلق بعد(٥٠٧) .

---

(٥٠٥) المتكبر العظيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ومعنى العلى والمتعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من حملها على التنزيه والتعالى والتقديس من امارات الحدث وسمات النقص . ومنهم من حملها على الاتصاف بجميع صفات الالوهية التى بها يخالف الرب . ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . ولا يعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم الى النفى والاثبات ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٠٦) الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم . وقيل بمعنى الاكراه أى يجبر على خلقه ما يريده . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة . وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن . وقيل العظيم أى انتفت منه صفات النقص . وقيل حصل له جميع صفات الكمال . ومعناه مقدر الصلاح . وقيل الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين ، ويقرب منه معنى المتعالى ، الارشاد ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(٥٠٧) القهار غالب لا يغلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ويمكن صرفه الى القدرة ، ولا يبعد صرفه الى الافعال التى تذل الجبابرة كالاهلاك ونحوه ، الارشاد ص ١٤٩ .

٨ — الملك : ويعنى الذى له حق فى العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهـر والتكبر . كما ترجع الرحمة الى الارادة والسـلام للكلام . الملك يعنى الحرية والقدرة وأن لا يملك الذات شيء وأن تصبح صاحبة أمرها ، مسيطرة على نفسها ، حرة الارادة . وينشأ الاسـم من أن الملكية رغبة انسانية للعاجز الذى يود أن يرى فى الملكية قـوة تعويض عن عجزه ثم استمرارا لاحساسه بالعجز وعدم قدرته على امتلاك شيء ، يتصور الذات المشخص وكأنه المالك لكل شيء حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة . فان لم يملك هو فقد ملك حبيبه وصديقه ووليه . كما ينشأ اسم الملك من المالك بالفعل فلديه الملك قيمة ، والمالك هو الصورة المثلى للانسان فيتصور الذات المشخص أيضا مالكا فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو فى صفة المالك واهبا نفسه بالسيطرة والامر . وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لاهميته . اسم الملك هى الصفـة الدائمة التى صاغها الانسان للتعبير عن السلطة فى كل صورها ، الهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات . فكلمـا نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة . واذا عجز الافراد مدت السلطـة نفوذها على الجميع ، وتكون النتيجة القضاء على حرية الافـراد وعلى سلوكهم الطبيعى ، فينشأ المقلد للسلطان فى غيابه أو بعد موته أو اذا عهدت اليه بمهمة فقد نشأ على توجيه الامور بالسلطة ، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان فى الظاهر وتجريحه فى الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطـان أو سلوك الخائن الذى يجد لدى الغريب موالاة ضد السلطان أوسلوك المقاومـة السرية تحت الارض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته ، وزج السلطان به فى السجن(٥٠٨) .

---

(٥٠٨) الملك يعز ويذل ولا يذل فمرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيـل التام المقدرة . فصفته القدرة ، المواقف ص ٣٣٤ ، معناه ذو الملك . ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الافعال ، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع اذ يقال يملك الانتفاع بما له اى يتمكن منـه فيكون الاسم من أسماء الصفات ، والرب لم يزل ولا يزال ملكا ، الارشاد ص ١٤٥ ، وصفة الملك عند البعض من صفات الذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ، ولم نشأ التفصيل .

٩ — مالك الملك : وهو تأكيد على صفة المالكية وأن الذات لهـا موضوع تحتويه وليست مالكا للاشيء ، مالكا فارغا بالوهم (٥٠٩) .

١٠ — الوالى : ويعنى المالك والذى يعهد اليه بالتصرف فى الولاية. فالمالك لا يملك فقط بل هو حـر التصرف فيما يملك بدون مراجعـة أو حسـاب(٥١٠) .

١١ — الوارث : ويشير ذلك الى أن حق الارث نابع من حق الملكية ، فهو الباقى والآخـر ، أى أنه مالك كل الملوك ووارث الارض ومـن عليهـا(٥١١) .

٢ — **الوعى بالعالم** : والوعى بالذات هو وعى بالعـالم ، وعى بالكون ، ووعى بالطبيعة . فالله لا يوجد بدون عالم ، والذات لا توجد بلا موضوع . وصلة الوعى بالذات بالوعى بالعالم صلة خلق وتصوير وايجاد وبدء وابداع واعادة وبعث واحياء . فهى علاقة حية ايجابيـة وليست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة . فى هذه الاسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره فى الكون . فلا يوجد اله بلا عالم . وهى عشرة أسماء .

١ + ٢ + ٣ — الخالق ، البارى ، المصور . الخالق هو الذى يبدع من لاشيء ، وهو المنتج العامل الفعال . والبارى مثل الخالق ولكن يحتوى على تحقق أكثر اى جعل الاشياء مستمرة فى الوجود . والمصور هو الذى يعطى الاشياء صورها وماهياتها . فالقدرة تفعل فى شيء وتظهر فى العالم فى ايجاد الاشياء وبقائها وأشكالها . الخلق اختراع ، والاختراع

---

(٥٠٩) مالك الملك يتصرف فيه ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥١٠) الوالى الملك ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥١١) الوارث الباقى بعد فناء الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ، الارشاد ص ١٥٣ .

ابداع(٥١٢) .

٤ ــ البديع : والابداع أعز ما لدى الانسان من حيث هو شاعر وفنان تتجلى فيه قدرة الانسان على الخلق والعمل والانتاج أى استمرار الخلق فى العالم ابداعا من ذاته(٥١٣) .

٥ ــ المبدىء : وهو الخالق ابتداء ، والابداع على غير منوال بالاصالة دون تقليد . وهى تجربة انسانية واضحة فى التأصيل والبداية والابداع ووضع السنن . فالاكتشاف والاختراع والابداع كل ذلك يتم ابتداء(٥١٤) .

٦ ــ الواجد : وهو من فعل الايجاد ويعنى أن الوعى بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون بل هو قادر على ايجاد الموضوع وايجاد العالم ، ينبثق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه(٥١٥) .

٧ + ٨ ــ المحيى ، المميت : وهما أسمان متقابلان ، خالق الحياة وليس فقط خالق الكون نظرا لان الحياة بؤرة الكون ، وآخر مرحلة من مراحل تطوره . فالطبيعة الحية أكثر وجودا من الطبيعة المصمتة . والحياة تجربة واضحة بذاتها ، تنفس وحياة وادراك . ثم تتوقف الحياة وتنتهى ويحدث الموت والفناء . الحياة فى الزمان ، والوجود متزمن ؛

---

(٥١٢) الخالق البارىء معناه واحد ، المختص باختراع الاشياء ، المصور المختص باحداث الصور والتراكيب ، المواقف ص ٣٣٤ ، الخالق معناه بين . والخلق يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه ، ويراد به التقدير . ولذلك سمى الحذاء خالقا لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون « فتبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير ، الارشاد ص ١٤٨ ، وعند عباد خالق تعنى بارىء ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ ، ج ٢ ، ص ١٩٦ ــ ١٩٧ .

(٥١٣) البديع أى المبدع ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل هو الذى لا نظير له ، الارشاد ص ١٠٥ .

(٥١٤) المبدىء المتفضل بابتداء النعم ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٥) الواجد الغنى ، وقيل العالم ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل من الوجد ، الارشاد ص ١٥٤ .

ومن ثم كانت الحياة والموت بداية ونهاية للوجود المتزمن الحى(٥١٦) .

٩ — المعيد : وهو الذى يعيد الحياة . فالموت ليس هو النهاية المطلقة . العودة الى الحياة تفاؤل وقدرة وحياة ابدية(٥١٧) .

١٠ — الباعث : وهو الذى ينهض من بعد رقاد والذى يتحرك من بعد سكون مثل بعث الامم ، وبعث الحضارات(٥١٨) .

٣ — الوعى بالانسان : اذا كان الوعى بالعالم لا يضم الا عشرة أسماء من مجموع التسعة وتسعين اسما ، وبالتالى يكون ضئيلا بالنسبة الى الوعى بالذات (٣٤ اسما) فان الوعى بالانسان (٥٥ اسما) يكون هو التحقق الاهم للوعى بالذات وكأن العلاقة الجوهرية هى علاقة الوعى بالذات بالوعى بالانسان أى العلاقة بين الله والانسان ، وأن العالم ما هو الا ميدان التحقق ، وهو أيضا مخلوق ومصور من أجل الانسان . فالوعى بالانسان ينبثق من الوعى بالعالم لما كان الانسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره . ولما كان الانسان عقلا نظريا وعقلا عمليا وملكة حكم تشير الاسماء الى هذه القوى الثلاث . يضم الوعى بالانسان اذن العقل النظرى (١٢ اسما)، والعقل العملى (٢٥ اسما) ، والعقل القيمى أو ملكة الحكم (١٨ اسما) . وتبدو هنا الاولوية المطلقة من حيث الاهمية للعقل العملى على العقل النظرى والعقل القيمى أو الحكمى ، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له .

(أ) العقل النظرى : وتشير أسماء العقل النظرى الى نظرية العلم . يبدأ الوعى النظرى بالمعرفة الحسية المعتمدة على السمع والبصر

---

(٥١٦) المحيى خالق الحياة ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ ، المميت خالق الموت ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٧) المعيد يعيد الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ، لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٨) الباعث المعيد للخلائق ، المواقف ص ٣٣٤ ، ناشر الموتى يوم الحشر ، وقيل باعث الرسل الى الامم ، الارشاد ص ١٥٣ .

الى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والاحصاء . ثم تحفظ المعرفة الحسية فى الذهن وتتحول الى علم . ثم يتحول العلم الى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعى بالذات فى العقل النظرى أولا . وهى اثنتا عشر اسما :

١ + ٢ — السميع البصير : وهما مشتقان من صفتى السمع والبصر، من الصفات السبع . ويكشفان عن ضرورة بداية المعرفة الانسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس ، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس ، وهى معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها (٥١٩) . وقد ظهرت من قبل فى نظرية العلم فى المعرفة الضرورية ، وفى نظرية الوجود فى الكيفيات الحسية (الاعراض) وفى قوى النفس (الجوهر) .

٣ — الخبير : ثم تتحول المعرفة الحسية الى خبرة ويصبح العارف خبيرا ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة . فهى معرفة معاشة تحتوى على نظرية فى الصدق(٥٢٠) .

٤ — المحصى : ليست المعرفة ادراكا حسيا واحدا بل هى أيضا معرفة تقوم على الاحصاء أى تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها . المعرفة الاحصائية معرفة صادقة لانها تعطى صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من أنها معرفة ناقصة . فكل احصاء معرفة ناقصة ، « أحصاه الله ونسوه » ، « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ، ولانه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملى . الاحصاء لا يكون

---

(٥١٩) السميع البصير ظاهر ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٠) الخبير العليم ، وقيل المخبر ، المواقف ص ٣٣٤ ، الارشاد ص ١٥٠ .

الا ناقصا مثل الاستقراء(٥٢١) .

٥ — الشهيد : ويشير الاسم الى المعرفة بالغائب قياسا على الشاهد . والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية ، وهو أساس التشبيه والتنزيه فى الفكر الدينى كله(٥٢٢) .

٦ — المهيمن : وتعنى الهيمنة الشهادة أيضا والرؤية عن بعد : والسيطرة على الموقف ، وعدم غياب شىء واحد استعدادا للعقل العملى . تعنى المهيمن القادر الواعى الذى لا نغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل(٥٢٣) .

٧ — الحفيظ : ثم تختزن المعارف فى الحافظة قبل أن تتحول الى علم . العلم فى الاذهان وفى الصدور ، يختزن حتى يتخلق ، وينتج ، ويحدث منه علم جديد . يختزن العلم فى الذاكرة ويتحول الى عمق تاريخى ، ويصبح العقل النظرى عقلا تاريخيا ، والعلم تراكما تاريخيا ، فالقديم شرط الجديد(٥٢٤) .

---

(٥٢١) المحصى العالم ، وقيل المنبىء عن عدد كل معدود ، وقيل القادر . ومنه « علم أن لن تحصنوه » أى لن تطيقوه ، المواقف ص ٣٣٥ ، معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر ، والوجهان ظاهران فى اللغة ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٢) الشهيد العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل العليم ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٣) المهيمن الشاهد . وقيل العلم والتصديق بالقول . وقيل الامين أى الصادق قوله ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الشاهد . ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذى لا يغرب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت ؛ قال الخليل فى تفسير المهيمن هو الرقيب . وقيل اصله المؤيمن ثم قلبت الهمزة هاء قياسا على هرقت أى أرقت ، وهرجت أى أرجت . والمؤيمن معناه الامين وهو الصادق وعده الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٢٤) الحفيظ العليم . وقيل لا يشغله شىء عن شىء ، وقيل يبقى

٨ — العليم : ويشير الاسم الى آخر مرحلة من المعرفة النظرية . كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام ، وهى المعرفة النظرية التى أصبحت تجريدا من المعرفة التجريبية التى تأتى من الحواس ، السمع والبصر . هناك اذن ثلاث درجات للمعرفة ، المعرفة الحسية ، والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية أو العقلية . وهذه الاسماء مشتقة من أول صفة للذات وهو العلم(٥٢٥) .

٩ — الحكيم : ويشير الاسم الى العالم الذى تحول علمه الى وعى وتدبر وحكمة وخطة للفعل واتقان له أى العلم والتحقق فى مرحلة الامكان(٥٢٦) .

١٠ — الحاكم : لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية ، والتصورات مقدمات للاحكام . فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع . الحكم أعلى درجات المعرفة . ويقال الحاكم والحكم بنفس المعنى(٥٢٧) .

١١ — المؤمن : اسم يشير الى أكثر من صفة . فهو يشير الى صفة الكلام . الايمان بالكلام أو الى صفة القدرة أى المؤمن . والحقيقة

=

صور الاشياء ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن أى يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٢٥) العليم العالم بجميع المعلومات ، المواقف ص ٣٣٤ ، العالم على مبالغة . وبناء فعيل من أبنية المبالغة ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٦) الحكيم ، المواقف ص ٣٣٤ ، ومعناه العليم . وقيل الحاكم ، وقيل المحكم المتقن ، الارشاد ص ٢٥٢ .

(٥٢٧) الحاكم الحكم وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله ، المواقف ص ٣٤٤ ، ويمكن صرفه الى أعمال المجازاة فى الثواب والعقاب . وقيل يرجع الى معنى المنع . لذلك سميت حكمة اللجام حكمة لانها تمنع الدابة من الحجاج . وسميت العلوم حكما لانها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين ، الارشاد ص ١٥٠ .

أي المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم . ليس العلم تصورا فقط بل تصديق . يشير الاسم الى التصديق الداخلي وهي البرهنة العقلية في مقابل التصديق الخارجي وهي صحة الخبر . فهو اسم من اسماء الوعي النظري لا الوعي العملي أي المؤمن الذي يؤمن الابرار من الفزع الاكبر . الايمان هو التصديق . هي فعل نظري قبل أن يكون فعلا اراديا أي انه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه . هو ايمان عقلي قبل أن يكون ايماننا اراديا(٥٢٨) . والصدق صفة تنشأ من احساس الانسان بأنه في عالم يسوده الكذب والبهتان ، ويعمه الغش والخداع . ولم يعد فيه الانسان قادرا على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أي منها . وبناء على عجز الانسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فانه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحققه . فيؤله الصدق ، ويدخل ضمن عواطف التأليه . وتشتد العاطفة الى حد الاطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعي في العاطفة كما هو واقع في التشبيه أو يقتصر على جعلها فعلا للذات المشخصة . الفعل هو ما يحتاج اليه لا الصفة الموضوعية . وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالي لما عجز الانسان عن تحقيقه بالفعل الى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه . ولذلك يكثر في مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفي مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والامانة ، وفي مجتمعات الكبت الجنسي والحرمان الحديث عن الشرف والافضيلة . فالحديث عن شيء تعويض عن غيابه في الواقع . والشيء

---

(٥٢٨) المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز فصفة فعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفزع الاكبر اما بفعل الآمن أو باخباره ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل معناه الصدق . فان الايمان هو التصديق ، والرب مصدق نفسه ورسله بقول الصدق ، فالاسم راجع الى الكلام . وقيل المؤمن معناه أنه يؤمن الابرار من الفزع الاكبر وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم الى القول فان الرب سيؤمن عباده يوم العرض الاكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا ولا تحزنوا » . ويجوز حذف الاسم الى القدرة على خلق الامنة والطمأنينة فيكون من أسماء الافعال ، الارشاد ص ٢٤٦ .

اذا وجد فى الواقع فانه لا يحتاج لان يوجد من خلال الحديث عنه(٥٢٩) .

١٢ — الحق : كل هـذه المعـارف السـابقة الحسية والتجريبية والنظـرية ، وكل التصـورات والتصديقات تدخل فى نظرية الحق . فالحق موجـود ، ومعرفته ممكنة ، وهو يقابل العدل على المستوى النظرى ؛ والعدل يقابل الحق على المستوى العملى . وهو ليس ذاتا مشخصـا واجب الوجود بل هو موضوع المعرفة يأتى فى نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندما يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود(٥٣٠) .

(ب) العقل العملى : ويبدو فى العقل العملى صلة الله بالانسان من خلال العمل . ويظهر فى انفتاح الاسماء على الانسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجود . العقل العملى عقل وهاب معط كمـا يظهر من أسماء مثل : الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، الواسع ، البر ، الغنى ، المحسن ، المقيت ، المقدر ، الوكيـل ، الكريم ، الولى ، وهى خمسة وعشرون اسما أكثر أسماء الوعى بالانسان .

١ — الوهاب : ويعنى كثير العطاء الذى يعطى أكثر ، فيـاض فى العطاء . والتفخيم للعظمة فى صيغة الوهاب أكثر من الواهب(٥٣١) .

٢ — الرازق : ويشير الاسم الى تعين أكثر للعطاء بما يقيم الاود

---

(٥٢٩) تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقا لان الصـدق من صفات الفعل . ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقا اما بنفى الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن على أو بمعنى أنه لم يزل قادرا مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلما لانه لا يسمى انكلام خبرا الا لعلة ، والصدق من الاخبار ، ولذلك لا يقال صادقا .

(٥٣٠) الحق العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل المحق أى الصادق ؛ وقيل مظهر الحق ، المواقف ص ٣٣٥ . وقيل واجب الوجود . وهـو يقرب من صفات الافعال ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٣١) الوهاب كثير العطاء ، المواقف ص ٣٣٤ ، مانح النعم ، الارشاد ص ١٤٩ .

ويصلح حال المعاش بصرف النظر عن العمل والاستحقاق بل كنتيجة للفيض والكرم والجود(٥٣٢) .

٣ — الفتاح : وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسير ، تيسير الفعل والتمهيد له والاعانة عليه حتى لا يكون العطاء والانسان خاو مفلس وحتى يسمح للانسان بالعمل والمبادرة والجهد ثم يكون على الله الاتكال . وهو ليس الحكم لان الحكم اما فى العلم بعد التصديق أو فى ملكة الحكم والا قد يكون له صلة بالفتح العسكرى ، فتح الارض وفتوح البلدان(٥٣٣) .

٤ — الواسع : وهو الواسع فى الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع فى العلم لان الوعى الآن قد تجاوز العقل النظرى الى العقل العملى . فالوسع والرحابة فى الافق والرؤية قد يكون أيضا فى الانفاق والعطاء(٥٣٤) .

٥ — البر : وهو العطوف الذى يبرر الخلق . ولا يعنى خالق البرية فذلك يخص الوعى بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور . وقد يكون هو الذى يعطى دون سؤال مثل الوهاب(٥٣٥) .

---

(٥٣٢) الرازق يرزق ما يشاء ، المواقف ص ٣٣٤ ، خالق الرزق ومبدع الامتاع به ، الارشاد ص ٢٤٩ .

(٥٣٣) الفتاح ميسر العسيرة وقيل فاتح الفتح أى النصر . وقيل الحاكم . وهو اما بالاخبار أو بالقضاء « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » أى أحكم . وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم فى اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا . وهو المعنى بقوله « ربنا افتح بيننا ... » واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القديم أو الى الافعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل العالم والجواد فان الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل الغنى ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر ، المواقف ص ٣٣٦ ، خالق البرية ، الارشاد ص ١٥٥ .

٦ — المغنى : وهو اسم يدل على كثرة العطاء لانه عطاء من غنى وبالتالى فهو يغنى العباد بفعل الغنى . العطاء اغناء وليس افقارا ، وازدهار وليس ركودا (٥٣٦) .

٧ — المحسن : وهو أيضا اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام فى العلاقة وعلى أن العطاء مبنى على اساس عاطفى من المودة فى حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه أقل منه . وينشأ الاسم أولا من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة فى تغيير هذه الحال التى ادت بالانسان الى المحافظة على كل قرش لديه والى التقتير على نفسه . ولكن احساسا بالعجز فان الفقر يبقى كما هو دون تغيير . وبعملية تعويض نفسى يعيش الانسان الاحسان ويتمناه . ولما كان غير قادر على رؤيته فانه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطى عطاء مطلقا كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم واحاديثهم بلغة الماء والانهار والاشجار والرياض والزهور بدلا من تغيير حال الضنك . يقوم الشعور بانتصار عاطفى على الضنك بانتصار الفرج . ويتفق اثبات الصفة اثباتا ماديا فعليا مع التشبيه . فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسى الذى يظهر فى صورة عطاء مادى فى حين أن الصفة تكون معنوية فى التنزيه ، ويكون الاحسان صوريا مجازيا دون أن يكون عطاء فعليا ماديا . يؤدى التشبيه المادى الى تعويض مادى فى حين يؤدى التنزيه المعنوى الى تعويض معنوى (٥٣٧) .

٨ — المقدر : وهو مقدر الارزاق ، والواهب والعاطى . يوحى بالحتمية وينتزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل

---

(٥٣٦) المغنى المحسن لاحوال الخلق ، المواقف ص ٣٢٦ .

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبته الاحسان المادى على الحقيقة . وهو فعل له أول وغاية فى حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكرى المجازى ، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، والمحسن من الصفات التى لم تذكر فى حديث أسماء الله الحسنى وذكر بدلا منه الجامع

والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد(٥٣٨) .

٩ — المقيت : وهو خالق الاقوات الذى يرزق . وهو معنى عملى وليس معنى نظريا بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر . والرزق هنا هو القوت أى الخبز ، وبما يقيم أود الانسان . هناك اذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز(٥٣٩) . . .

١٠ — الكريم : وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء . الكرم من علو الرتبة والقدرة فى مقابل المعطى اليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى(٥٤٠) .

١١ — الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم . فبعد تأليه الملك تنسب اليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شىء الذى تعهد اليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة الى الذات المشخص بعد احساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك الى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن احساسه بالعجز وكمطلب عاطفى للنصر والتأييد ، ثم يعزو الى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة فى الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان فى شعوره بناء على وضعه فى العالم كعاجز يحتاج الى تعويض

---

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ، والمقدر لم يذكر أيضا فى حديث أسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلا عنهما .

(٥٣٩) المقيت خالق الاقوات . وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل خالق الاقوات . وقيل المقدر ومبدع كل شىء على قدره ، وقيل القادر ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٤٠) الكريم ذو الجود . وقيل المقتدر على الوجود . وقيل العلى الرتبة . ومنه كرائم المواشى . وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥ ، وقيل المفضل ، وقيل الغفور . وخزائن الاموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم . الارشاد ص ١٥١ .

نسى والى قدرة من صنع الخيال(٥٤١) .

١٢ — الولى : وهو الذى يتولى شؤون العباد ويعنى بأمرهم مثل الوكيل . انما تترك بعض المبادرة للانسان فى حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فاذا ما غاب أساس الانسان من أسفل فانه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الاسماء اصطدامها مع حرية الافعال . فالوعى النظرى له الاولوية والمبادرة وهو الشعور العلمى دون أن يكون له الاولوية فى العقل وهو الشعور الحر(٥٤٢) .

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور فى قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط ، الخافض والرافع ، المعز والمذل ، الضار والنافع ، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق ، ويجد البديل اعترافا بحرية الانسان ودخولا فى علاقة تبادلية معها . وتكون أقرب الى أحوال الصوفية ، تبدأ بالسلب وتنتهى بالايجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ — القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من اجل افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وايجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج ينتابان الانسان وهو فى معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط(٥٤٣) .

---

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول اليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ، ولا يجيز هشام بن عمرو الفوطى اطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . فالله ليس وكيلا لاحد ، وكان يفضل التوكل عليه لان الوكيل يقتضى موكلا ، الفرق ص ٢٥٩ ، الانتصار ص ٥٧ — ٥٨ .

(٥٤٢) الولى الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ، أو الناصر ، وقيل متولى أمر الخلائق ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات =

١٥ + ١٦ الخافض والرافع : حركتان يشيران الى اتجاهين فى الشعور الانسانى ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الاعلى والادنى . فالشعور فى حركتى جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقدم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام وقعود . فمع أن الاتجاهين يشيران الى الاعلى والادنى الا أن المعنى المقصود هو الامام والخلف . فالاعلى يمثل التقدم والادنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان(٥٤٤) .

١٧ + ١٨ — المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا اعزاز واذلال . فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان . الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين(٥٤٥) .

١٩ + ٢٠ — الضار والنافع : ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلى مادى يتمثلان فى المنفعة والضرر . الرفع منفعة والخفض ضرر . فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معا(٥٤٦) .

٢١ — المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظرا لانه

= الافعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ، الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، الموسع الارزاق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ، الرافع المعطى للمنازل ، المواقف ص ٣٣٤ ، من صفات الافعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٥) المعز معطى العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ، المذل الموجب لحط المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ، ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥ .

اقل كرما وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للارادة الانسانية على تجاوز المنع الى العطاء ، والحرمان الى الاشباع(٥٤٧) .

٢٢ ــ المجيب : وهو العاطى اذا ما دعاه احد فيلبى النداء حين السؤال ولا يرفض طلبا . فالتوجه يولد توجها مضادا ، والقصد نحو يقابله قصد مقابل(٥٤٨) .

٢٣ ــ الهادى : وهو الذى يوفق الانسان فى مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهى حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجح بينها عن بصيرة ويقين(٥٤٩) .

٢٤ ــ النور : وهو الهادى ايضا ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان فى مسعاه فى الدنيا ويسترشد به . والنور شرط الرؤية ، وهو الحدس المعرفى واليقين العملى(٥٥٠) .

٢٥ ــ الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد فى الرعاية والعناية فانه يكون واجب الشكر والثناء تجنبا للجحود وانكار المعروف(٥٥١) .

(جـ) نظرية القيم (ماكة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقى طبقا لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمى طبقا لنسق القيم .

---

(٥٤٧) المانع لمن يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٤٨) المجيب يجيب الادعية ، المواقف ص ٣٣٤ ، اجابة الداعين : راجع الى الكلام القديم ويمكن حمله على الافعال التى تقتضى باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٤٩) الهادى يخلق الهدى ، المواقف ص ٣٤٥ .

(٥٥٠) النور ، المواقف ص ٣٤٥ ، معناه الهادى ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٥١) الحميد معناه المحمود ، وحقيقة الحمد الثناء ، الارشاد ص ١٥٣ .

فالاحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون ايضا أحكام قيمة تقوم على قيم انسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسما هى :

١ — العدل : فالعدل قيمة انسانية شاملة عليها تصدر أحكام الافعال . فالانسان يعيش فى عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول الى أمل وامنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيرا ما يعرف العدل بنفى الجور تنشأ على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذى لا مفر منه يؤدى الى العدل المطلق الذى يسود من الازل والى الابد والذى به الخلاص . والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل فى حين ان التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أى أنه فى حاجة الى فعل العدل ولبس الى شخص العادل(٥٥٢) .

٢ — المقسط : والعدل هو القسط الذى يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أى دون الجور والظلم . لذلك العدل أمل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذى سيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، فالمقسط لا يحابى ولا يجامل ولا يدارى بل يعمم العدل على الجميع(٥٥٣) .

٣ — الرشيد : والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أى على وعى بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد

---

(٥٥٢) العدل لا يقبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٣٣٥ ، العادل وهو الذى يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ، وعند البعض أن الله لم يزل عادلا على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفى فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٣٣٥ ، العادل يقال أقسط اذا عدل وقسط اذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

قانون صورى بل هو وعى بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع(٥٥٤) .

٤ ـــ الحسيب : وهو الذى يحاسب العباد على أعمالهم طبقا لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفى للعباد . فالاسم يشير الى ملكة الحكم بمعنين ، الحكم على حاجات الانسان واشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقا للاستحقاق(٥٥٥) .

٥ ـــ الرقيب : وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون أثر أو نتيجة . كل فعل يبقى فى التاريخ بأثره وحدوثه وفعاليته . وكل فعل محفوظ(٥٥٦) .

٦ ـــ الشكور : وهو الذى يشكر عباده على حسن الاعمال وأداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أى أنه شاكر فى صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان . الشكر قصد من الله الى الانسان وليس قصدا من الانسان الى الله كما هو الحال فى مقامات الصوفية(٥٥٧) .

---

(٥٥٤) الرشيد العدل ، وقيل المرشد ، المواقف ص ٣٣٥ ، قيل المرشد ، وقيل العالم ، وقيل المتعالى عن الدنيات وسمات النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ، ويذكر المتكلمون أيضا اسم الجامع أى الذى يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور فى حديث أسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٥٥) الحسيب الكافى يخلق ما يكفى للعباد ، وقيل المحاسب باخباره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الكافى ، وقيل محاسب الخلق ، ويرجع الاسم الى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحفيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ، العليم الذى لا يغرب عنه شىء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازى على الشكر . وقيل مثيب على القليل الكثير ، وقيل المثنى على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ، المجازى عباده على شكرهم اياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ، وقيل الشكور معطى الكثير على العمل القليل ، وقيل الشكور المثنى على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع الى القول ، الارشاد ص ١٥٠ ـــ ١٥١ .

٧ — الودود : وهو المقترب لعباده المتعاطف معهم الملاطف لهم وليس القاضى المنتقم المحايد الجامد . فالتزام الانسان بالمبدأ يأتى طواعية واختيارا ، عن ارادة وقصد ، وبالتالى يكون بينه وبين نفسه وئام ورضى(٥٥٨) .

٨ — اللطيف : وهو كالودود الحريص على مصالح العباد والذى هو أقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسما من أسماء العقل النظرى بمعنى عليم . واللطف حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيرا عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللطف على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتى . يدير وجهه بعيدا عن الواقع ويتجه الى أعلى طالبا العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أى أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين . يدل اللطف على الرغبة فى الرحمة لتعويض عالم القسوة . ونظرا لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة ، والعنف بالعنف ، فانه يعوض عجزه فى الصفة المضادة وهو اللطيف تعبيرا عن العجز والتخاذل(٥٥٩) .

٩ + ١٠ — الرحمن والرحيم : الاول اسم ذات والثانى اسم فعل

---

(٥٥٨) الودود المودود ، وقيل الواد أى يود ثنائه على المطيع وثوابه له ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الواد وتفسيره المحب لاوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خلق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٤ ، وقيل الملطف كالجميل معناه المجمل ، فهو اذن من صفات الافعال ، وقيل العليم بخفيات الامور ، الارشاد ص ١٥٠ ، يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد الا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولابد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

الاول ماهية مستقلة ، والثانى ماهية قصدية لها متعلق(٥٦٠) . ليست الصفة مغلقة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما يعبران عن الجانب الوجدانى الذى على أساسه يقوم العفو والمغفرة ، التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهى أن الوجود الانسانى قيمة فى ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان عطاء أكثر منه أخذا ، وأنه لا يقاس بفعل واحد فى لحظة واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهيته وجوده أى مجموع أفعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح فى فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الامة . وتنشأ صفة الرحمة اذا اشتد البؤس الانسانى وفقد الانسان الامل ليس فقط فى احتمال العدل على الارض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفى . فاذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . واذا أوحى اللطف بالعطاء بناء على حق الود واذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على حق الانسان كانسان فان الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفى الانسان لوجوده الخاص ومحوه فى سبيل رحمة الطرف الآخر . يتمنى العبد من سيده الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الارض الرحمة . الرحمة طلب الضعيف من القوى ، ورجاء العاجز من صاحب الامر . الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع(٥٦١) . ولكن

---

(٥٦٠) الرحمن الرحيم أى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما الى صفة الارادة ، الواقف ص ٣٣٤ ، وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ، ومعناهما واحد عند المحققين كالنداء والنديم ، وان كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين الى ارادة البارى انعاما على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات ، وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الافعال ، الارشاد ص ١٤٥ .

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائما فى كل صفة فى صيغتين ، مرة ثابتة ، هل لم يزل رحيما ؟ ومرة ثانية نافية ، هل لم يزل غير رحيم ؟

الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارستها الجماعة فانها لن تغير شيئا ولن تؤدى الا الى الخذلان . ولا يتغير شىء فى الواقـــع لا عينا بعين ، ولا سنا بسن أى المقاومة الفعلية لمظاهر الشقـــاء والبؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة(٥٦٢) .

١١ — الغفار : وهو نتيجـــة للرحيم وتحقق له . والمغفره نتيجـــة للرحمة وتحققا لها . فالرحمة صادقة قولا وعملا فى المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية فى أفعالها(٥٦٣) .

١٢ — الغفور : وهو مثل الغفار ولكن فى صيغة مبالغة زيادة فى التأكيد مما يدل على ارتباط الاسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاجلال(٥٦٤) .

١٣ — العفو : وهو نتيجة للغفور ، فالغافر للذنب يعفو عنـــه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عملى بالاضافة الى الصـــدق النظرى(٥٦٥) .

١٤ — الرؤوف : وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والاقـــرب الى العفو منه الى العقاب ، والى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانسانى قيمة فى ذاته(٥٦٦) .

---

(٥٦٢) الرحمـــة فى التشبيه صفة ذات ، وفى التنزيه صفة فعـــل : مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقهـــا ، المـــواقف ص ٣٣٤ ، معناه الستار ، والغفر فى اللغة الستر ، ومنه سمى المغفر مغفرا ثم يمكن حمل الســـتر على ترك العقـــاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد ما يفضحه فى العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار ، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصى ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

١٥ — الحليم : هـو الرؤوف الاقرب الى تأجيل العقـاب منه الى استعجاله ، والبطؤ فى تنفيذه منه الى السرعة تأكيدا على الرأفة والود واللطف . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفه فى الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة فى الواقـع الى الصفة المضادة ويتحول السفه الى حلم . ولما كان الانسان عاجزا عن تحقيق الحلم فانه يدخل ضمن عواطف التأليـه ، ويتشخص فى الذات المعظم أو يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول أناة مـن الدائن ، ويتمنى الكسول طول الاناة من صاحب الامر . وقد تتحول الاناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالامر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بما لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما توالت الصفات قلت الصفات ايجابية ، فالحلم والصبر والاناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معا فى حين أن القدرة والعلم صفات ايجابية خالصـة لا ينتابها السلب . وقد يكون الحلم صفة سلبية لانه مناف للثـورة أو الغضب الذى يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة(٥٦٧) .

١٦ — الصبور : وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو اسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى الا فى الذهن ولا يفعل الا فى الخيال كجـزء من التاريخ دون أن يغير مجـراه بالفعل(٥٦٨) .

١٧ — التواب : ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة

---

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥ ، معنـاه الذى لا تستفزه زلات العصـاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم . ويرجـع معنى الاسم الى التنزيه والتعـالى عن الاتصـاف بالعجلة ، وقبل الحليم العفـو . ومعناه ينقسم اما الى الانعـام واما الى تـرك الانتقام . والوجهان قريبـان ، الارشـاد ص١٥٠ ، وعند البعض الحلم صفـة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، ص ٣٣٦ ، الارشاد ص ١٥٥ .

والعفو وبالتالى يبدأ الانسان حياته من جديد . ويبدأ فعله من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجا(٥٦٩) .

١٨ — المنتقم : فاذا لم يبدأ الانسان من جديد وأصر على الفعل السيء جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل قانونا ، والاحباط واقعــا(٥٧٠) .

معرفة الاسماء عند القدماء واجبة لان عدم معرفتها جهل . فالاسماء تعطى مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عمليا فى حياة الانسان فردا وجماعة . وهذا هو معنى جحد الاسماء أو الالحاد من الاسماء الى التنكر لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الاسماء الا بمعرفة النفس لانها تعبير عما يبغيه الانسان ، عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوى(٥٧١) . واليوم تذكر الاسماء فى ختام الصـلاة

---

(٥٦٩) الثـواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه ، المـواقف ص ٣٣٦ ، الذى يرجـع انعامه على من حل عقد اصراره مـن المذنبين ورجع الى التزام الطـاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشـاد ص ١٥٥ .

(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، المواقف ص ٣٣٦ .

(٥٧١) باب من جحد شيئـا من الاسـماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الاسـماء والصفات ، الكتـاب ص ١٣٠ — ١٣٢ ، أكثر الناس يظنـون بالله ظن السـوء فيمـا يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسـلم من ذلك الا من عرف الله أسـماءه وصفاته وموجب حكمته. ، لا يسـلم من ذلك الا من عرف الصفـات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ، وتقـول المعلومية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهـو جاهل به فى حين أن المجهـولية ترى أن من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهـله ، مقـالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، ويتضح الشـمول عند القدماء فى ضـم الاسماء الى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كمـا أن الاسـماء شاملة لشتى نواحى المعرفة الانسـانية فمرة تستعمل لغة الرياضـة فى الواحد والاحد والاول والآخر والمقـدم والمؤخر والمبدىء والمعيـد ، ومرة لغة الطبيعـة فى الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة فى العـالى والمتعالى والمـاجد والجليل والعظيم ، ومرة لغةالفن فى الجميل =

تمتمة بالشفاه وتغنى فى الموالد والمآتم ولدفع الاحزان . ففقدت وظيفتها فى الشعور كعقل نظرى وكعقل عملى وكملكة حكم وكتبت فى الاوراد والاذكار تجارة وشفاء وزينة على الجدران(٥٧٢) .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » فى أصل الوحى . وهو اكثر الالفاظ ورودا(٥٧٣) . ويعنى فى كل صيغة الصفات والافعال . ولما كانت الصفات مثل الاسماء فى الاصل أفعالا ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الاصل هو الفعل . ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الالفاظ ورودا على صفتى المالك والفاطر

=

والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع فى الجامع والعادل والمقسط ، ومرة لغة القانون فى الحسيب والرقيب والشاهد ، ومرة لغة المعرفة فى السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود فى الصمد والباقى ، ومرة لغة القيم فى السلام ... الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد باحصائها ذكر عددها والعبادة بها فان الكافر قد يذكرها حاكيا ولا يكون من أهل الجنة . انما أراد باحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، وليست الفائدة فى حصر أسمائه الحسنى بتسعة تسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وانما فائدته أن معانى جميع أسمائه محصورة فى معانى هذه التسعة وتسعين ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ ، فهذه هى الاسماء نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا أنه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٣٣٦ ، ولم يرد به من أحصاها لفظا اذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، وانما أراد من احصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة اذا كان ذا معرفة بالامور ، الاصول ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم فى القرآن ولكننا نورد هنا تحليلا شاملا للاسم الاول « الله » الجامع لباقى الاسماء . فالاسم الاول ، اسم الجلالة ورد فى القرآن فى ثلاث صيغ « اله » (١٤٧ مرة) ، «الله» مرة مرفوعا (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوبا (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجرورا (١٢٥ مرة) ، أى أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ، وأخيرا « اللهم » (٥ مرات) . وبالتالى يكون اللفظ فى صيغه الثلاث أكثر الالفاظ ورودا فى القرآن (٢٨٤٩ مرة) .

وعلى فعلى الانزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر(٥٧٤) . أما لفظ « اله » فانه نكرة يعنى أى اله ناتج عن فعل التأليه وليس « الله » جوهر التأليه الثابت او الذات . لذلك كان فى أكثر استعمالاته فى حال النصب ، مفعولا به مما يشير الى انه من صنع الانسان ومن خلقه من أفعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر ، أراد ، رغب ، راح ، أفك ، فعل ، ذرى ، ترك (٥٧٥) ... الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التأليه فانه يرد مضافا الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على أن التأليه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب ، كما انه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد أقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد(٥٧٦) .

---

(٥٧٤) ذكر لفظ « اللهم » (٥ مرات) فى هذه المعانى الخمسة . صفتان مالك فى « اللهم مالك الملك » (٣ : ٢٦) فاطر فى « قل اللهم فاطر السموات والارض وعالم الغيب والشهادة » (٣٩ : ٤٦) ، وفعلان : الانزال فى « قال عيسى بن مريم اللهم أنزل علينا مائدة من السماء » (٥ : ١٤) ، والامطار فى « واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندى فأمطر علينا حجارة » (٨ : ٣٢) ، أما فعل الشكر من الانسان ففى « دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام » (١٠ : ١٠) .

(٥٧٥) يظهر لفظ « اله » فى القرآن منصوبا (٩٣ مرة) ، ومجرورا (٣٠ مرة) ومرفوعا (٣٤ مرة) مما يدل على انه نتيجة فعل وأن الفعل واقع عليه أى أنه مفعول به أكثر منه فاعلا . وهو أيضا مجرور بأفعال أو بحروف أكثر منه فاعلا ، وبالتالى فهو من خلق الذات . وأكثر الافعال ورودا أفعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الارادة الانسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « اله » الى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أى أنه بالرغم من أن « اله » من خلق الانسان ويضاف الى ضمائر الملكية الا أنه يظل بعض التشخيص مستقبلا عن الاضافة . ويضاف الى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات) ، والى المخاطب المفرد (٣ مرات) والسميع (١٤ مرة) ، والى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين) ، مما يدل على أن التأليه فى المخاطب (١٧ مرة) ، وفى المتكلم (١٠ مرات) وفى الغائب (٤ مرات) أى أن التأليه من فعل الجدل الاجتماعى بين الانا والآخر فى الخطاب ثم بعده من فعل التأليه الخاص وأقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أى أن التأليه

=

كما أنه يذكر مفردا « اله » وجمعا « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على تعدد التأليه بعد التشخيص(٥٧٧) . وتعنى معظم الاستعمالات أولا صيغ النفى والاثبات فى « لا اله الا الله » أو « لا اله الا هو » أو « من اله غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « انى اله »..الخ اثباتا للوحدانية ورفضا للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تأتى باقى الاضافات مثل « فى السماء اله » ، « فى الارض اله » للدلالة على الشمول أو أنه « اله موسى » أى الذى يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذى يخاطب البشر وليس اله الاساطير والديانات القديمة(٥٧٨) .

أما « الله » فقد ورد فى أصل الوحى فاعلا ذا أفعال ، ومفعولا موضوعا لافعال ، ومضافا اليه ، مضافا الى أشياء . والغالب هو الاضافة أى العلاقة بالاشياء وعلاقة الاشياء بالله . وأقلها المفعول وكأن قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص فى الذات المؤله(٥٧٩) . وفى استعمالات الله كفاعل تظهر الافعال أكثر من

=

فعل جماعى أكثر منه فعل فردى وذلك طبقا للجدول الآتى :

	مفرد		جمع		
متكلم	٢	+	٨	=	١٠
مخاطب	٣	+	١٤	=	١٧
غائب	٢	+	٢	=	٤
	٧	+	٢٤	=	٣١

(٥٧٧) يذكر لفظ اله مفردا (١١١ مرة) ، وجمعا (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ اله اسما دون اضافة الى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافا الى أفعال (٥٧ مرة) . وأكثر معانى الاسماء اثبات الوحدانية (٨٤ مرة) فى مقابل اله موسى (٣ مرات) واله الارض ، واله السماء واله الناس (كل منها مرة) .

(٥٧٩) ذكر الله مرفوعا ٩٨٠ مرة ، ومنصوبا ٥٩٢ مرة ، ومجرورا

=

الاسماء أى الصفات فى حين أنه فى استعمالات الله كمفعول تظهر الاسماء والصفات أكثر من الافعال . أما فى استعمالات الاضافة فلا تظهر الافعال ولا الاسماء(٥٨٠) . وفى الافعال يظهر الاثبات والنفى وكأن نفى الفعل أى الرفض هو فعل . كما يظهر النفى ايضا فى الاسماء وكأن نفى الضد اثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفى فى الافعال اكثر منه فى الاسماء وذلك لان النفى فعل من أفعال الشعور فى حين أن نفى الاسم حكم من أحكام التصور(٥٨١) . وقد تتوالى الاسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى افعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثا أو أربعا . تأكيدا على الاسماء والافعال وابرازا لها . وقد تكون أفعال الاسماء فى صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الانسان النسبى . وقد تكون بعض الاسماء خارج الصفات والاسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الافعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون فى صيغة التعجب مثل « كيف يهدى الله قوما » أو فى صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب الا الله » أو فى صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو فى صيغة التوكيد « وليمحص الله » . ويكون الفعل فى الازمنة الثلاثة الماضى والحاضر

=

١١٢٥ مرة . والرفع بسبب الفاعل اكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان . وقد يكون المبتدأ فاعلا مقدما مثل « والله يختص برحمته »، ومن ثم يكون « الله » فاعلا أكثر منه مبتدأ . ويقل استعمال الله اسما لكان أو خبرا لان الله أول لا آخر ، فى كل الزمان وليس فى الماضى وحده . وقد استعمل الله فاعلا حوالى ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعل مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسما لكان ٥٢ مرة وخبرا ٣٣ مرة وخبرا لان ٤ مرات .

(٥٨٠) فى استعمال الله كفاعل تظهر الافعال منها حوالى ٨٠٠ مرة والباقى اسماء . وفى استعمال الله كمفعول تظهر الافعال ٣٨٥ مرة والباقى أسماء . أما فى المجرور فلا تظهر الافعال أو الاسماء لانه اضافة .

(٥٨١) فى استعمال الله كفاعل لافعال تظهر أفعال النفى حوالى ٤٠ مرة . وفى استعمال الله منصوبا تظهر أفعال النفى حوالى ٥ مرات والباقى أفعال اثبات .

والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه افعال الانســـان مع افعال الله والخلاف بكون فى القدرة أو فى الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تعلموهن مما علمكم الله » أو « رضى الله عنهم ورضوا عنه » أو « الا تنصروه فقد نصره الله » أو « واحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الافعال واحدة سواء نسبت الى الانسان أم الى الله . وكانت أكثر الاسماء كصفات هى عليم ثم غفور ، ثم رحيـــم ثم حكيم(٥٨٢) . أما الافعال فأكثرها ورودا شاء وهدى وأتى وانزل ممـــا يدل على الارادة المطلقة والرحمة المطلقـــة وانزال الوحى كأهم أفعـــال لله(٥٨٣) . والافعال بها نفى واثبات ويغلب على بعض الافعال النفى

---

(٥٨٢) تذكر عليم حوالى ١٠٥ مرات ، غفـــور حوالى ٦٠ مرة ، رحيم حوالى ٥٥ مرة ، حكيم حوالى ٥٠ مرة ، عزيز (٣٥) ، خبـــير (٣٠) ، قدير (٢٧) ، ســـميع (٢٧) ، بصـــير (٢٦) ، غنى (١٦) ، حميـــد (١١) ، شـــديد العقاب (١١) ، واســـع (١٠) ، حـــليم (٨) ، شهيـــد (٨) ، قـــوى (٨) ، تواب (٦) ، ثم باقى الصفـــات أقل من ذلك مثل محيط، مخرج ، ذو الفضـــل ، رؤوف ، ولى ، حى ، قيـــوم ، غالب ، مستعان ، خـــالق ، مولى ، مقيت ، وكيل ، مهلك ، معـــذب ، حسيب ، مصدر ، بارىء ، عالم ، عـــلام ، ملك ، كاف ، قهـــار ، واحد ، مبتلى ، رقيب قادر ، نصـــير ، برىء ، مخزى ، ثواب ، لطيف ، رزاق ، حق ، هـــادى ... الخ .

(٥٨٣) ذكر فعل شـــاء حوالى (٦٥ مرة) ، وهدى (٦٥ مرة) ، وعلم (٥٥ مرة) ، وأتى (٤٠ مرة) ، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعـــدها أفعال خلق (٣٥) ، جعل (٣٣) ، أحيى نفيا أو اثباتا (٣٠) ، أضل (٢٥) ، غفر (٢٢) ، أراد (٢٠) ، رزق (١٦) ، بعث (١٥) ، ضرب (١٥) ، حكم (١٣) ، نصر (١١) ، وعد (١٠) والباقى أقل من ذلك مثل اتخذ ، اطـــلع ، اطفأ ، أثـــاب ، يـــرى ، انعم ، أيـــد ، آخذ ، ابتلى ، أبى ، أخـــذ ، اركس ، افتى ، أيـــــد ، امتحـــن ، اجتبى ، أبطـــل ، أســـرع ، أذن ، اصطفـــى ، أســـقى ، أحصى ، أخـــذ ، أخـــر ، أمر ، بين ، بعث ، بســـط ، تـــاب ، تبـــارك ، تعـــالى ، ثبت ، جـــزى ، حـــذر ، أحـــل ، حـــاسب ، حـــرم ، حفـــظ ، محق ، أحبط ، أخرج ، أحسن ، أحاط ... الخ . ويمكن تصنيفها مثـــل الاســـماء بين العقل النظرى مثل رأى ، سمع ، اطلع ... الخ ، والعقل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحـــكم مثل أثاب . النظرى مثل العملى رزق ، وهب ... الخ ، وملكة الحكم مثل أثاب ، غفر ، تاب . الخ .

مثـل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بافعال الطـاعة من العباد وليس مطلقا كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقا لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم(٥٨٤) . أما بالنسـبة لاستعمال الله مفعولا لافعال فانهـا تدل على أن الله ليس فقط فاعلا لافعاله بل هو موضوع لافعال الشعور . وأكثر الافعال التى تأخذ الله موضوعا لها هو فعل التقوى فى صيغة الامر « اتقوا » ثم فعل العبادة فى المضارع « تعبدون » كتقرير واقع ثم فعل الطاعة فى صيغة الامـر « أطيعوا »(٥٨٥) . أما استعمال الله مجرورا فانه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفى مقدمتها سبيل ثم آيات ، أى أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال(٥٨٦) . وقد يذكر الله مجرورا بحروف الجر تشـير الى

---

(٥٨٤) يغلب على أفعـال أحب النفى لا يحب ، وظلم النفى أيضا لا يظلم ، وخلف لا يخلف ، وقد يتسـاوى الامر كما هو الحال فى هدى ، لا يهـدى

(٥٨٥) اتقـوا (٨٠ مرة) ، تعبـدون (٣٦) ، اطيعـوا (٢٣) ، اذكروا (١٣) ، استغفروا (٩) . كمـا يكون الله موضوعا مع أفعال أخرى مثل : أتى ، أراد ، ابتغى ، بـايع ، أسـلم ، توكل ، تـولى ، أحب ، حـارب ، حـاد ، حسـب ، خـاف ، خـان ، أخلف ، خـادع ، خشى ، دعـا ، رجـا ، سـأل ، سـجد ، سبـح ، شـاق ، سب ، شهد ، صدق ، قدر ، تكبر ، كتم ، كذب ، كفـر ، نسى ، نصر ، نبـأ ، وجـد . ومنها أفعال نفى : لا تجعل ، لا تخونوا ، لن تعجز ... الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة ، آيات (٤٢) ، اذن ، نعمـة ، رسول (١٨) ، فضـل ، وعـد (١٦) ، أمـر (١٣) ، حـدود (١٢) ، اسم (١١) ، ذكـر (١٠) ، كتـاب ، سبحان (٩) ، عهـد ، سنة (٨) ، لعنـة ، عـذاب ، عبـاد (٧) ، وجـه ، هدى (٥) ، شعـائر ، نصر ، أرض (٤) ، خشـية ، كلام ، مسـاجد ، أنصـار ، دين ، رضـوان ، خـلق ، حزب ، لقـاء ، كلمـات ، نـاقة ، (٣) ، مرضـاة ، دفـع ، حـكم ، خزائن ، آلاء ، مـكر ، عدد ، معجزى ، ابن ، نـور ، أولياء ، معـاذ ، روح ، أيام ، عبـد ، اهـل ، أعـداء ، داعى (٢) ، رزق ، أنبيـاء ، صيغـة ، حب ، ملاقوا ، مرضـاة ، يـدى ، حبل ، ابناء ، شـهادة ، رسـل ، زينـة ، علم ، بغية ، كلمـة ، بأس ، أنعـم ، حرمات ، غضب ، مـال ، صنـع ، ثواب ، فطرة ، رسـالات ، جنب ، مقت ، صراط ، نار (مرة واحدة) .

ان الله يدخل فى علاقة حركية مع الافراد والجماعات . ويأتى فى مقدمتها اللام لله ، ثم بالله ، ثم من الله ، ثم على الله ، ثم عند الله ، ثم الى الله ، ثم دون الله ، ثم غير الله ، ثم مع الله ، ثم فى الله ، ثم بعد الله . فالله حركة فى كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجرورا بعد حرفى القسم تالله ثم والله(٥٨٧) . فالله أغلى ما لدى الانسان وأعز ما لديه .

رابعا : الهيات ام انسانيات ؟

١ — مقدمة : الحقيقة والمجاز :

هل الصفات الهية أم انسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والافعال كلها نظرية فى الله أم نظرية فى الانسان ؟ وبتعبير معاصر ، هل الالهيات انسانيات مقلوبه ؟(٥٨٨) لقد وضع القدماء السؤال صراحة : هل الصفات فى الله على الحقيقة وفى الانسان على المجاز أم فى الله على المجاز وفى الانسان على الحقيقة ؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات . الاول أن الصفات فى الانسان

---

(٥٨٧) ذكر الله مجرورا بحرف الجر دون أن يكون مضافا اليه كالآتى لله (١٤٥) ، بالله (١٣٨) ، من الله (٨٩) ، على الله (٨٢) ، عند الله (٦٤) ، الى الله (٤٧) ، دون الله (٤٢) ، غير الله (١٧) ، مع الله (١٦) ، فى الله (١١) ، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة). أما فى حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة) . (هذا الاحصاء تقريبى صرف ، ثم بالعد العينى دون آلات حسابية ويكفى منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد . ونرجىء الاحصاء الدقيق للقسم الثالث من التراث والتجديد « نظرية التفسير » للجزء الثالث منه عن « المنهاج ») .

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩ ، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها فى التراث الغربى فى الفلسفة الاوروبية المعاصرة فى القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء . أنظر بحثنا « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » ، عالم الفكر ، ابريل ١٩٧٩ وأيضا مقالنا :

Thélogie ou Anthropologie, La Renuissauce du Monde Arabe.

على الحقيقة وفى الله على الحقيقة . وهو مستحيل لانه لا يمكن ادراك الله فى الحقيقة ولا يمكن تصوره الا بقياس الغائب على الشاهد . ولا يمكن أن تكون الصفات فى الله وفى الانسان معا لانها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد ، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد . وهو أكثر تواضعا وأقرب الى الواقع . فالانسان لا يعرف الا نفسه ولا يقيس الآخر الا على ذاته ، طبقا لقياس المجهول على المعلوم(٥٨٩) . والثانى أن تكون الصفات فى الله على الحقيقة وفى الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض أيضا قياس الغائب على الشاهد . وهو ادعاء لانه لا يوجد موضوع واقعى توجد فيه الاشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه ، فكل الذى يوجد هو الانسان . فالانسان لا يعرف الا ذاته بتجاربه الباطنة ، حقيقة لا وهما(٥٩٠) . والثالث أن تكون الصفات فى الله على المجاز وفى الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة

---

(٥٨٩) قال أكثر أهل الكلام أن البارى عالم قادر حى سميع بصير فى الحقيقة والانسان أيضا يسمى بهذه الاسماء فى الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ .

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات فى الله على الحقيقة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، ويعزى الى الناشىء قوله انها فى الله على الحقيقة وفى الانسان على المجاز . فالبارى عالم قادر حى سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل فى الحقيقة والانسان شىء موجود فى المجاز . والنبى صادق فى الحقيقة فاعل فى المجاز . الاسماء وقعت على الله . وهى فيه بالحقيقة وفى الانسان بالمجاز ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وكان لا يستدل بالافعال الحكمية على أن البارى عالم قادر حى سميع بصير لان الانسان قد تظهر منه الافعال الحكمية وليس بعالم قادر حى سميع بصير فى الحقيقة . وكان يقول : اذا وقع على مسمين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتملته الذات مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما . المضاف أضيفا اليه وميزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٧ ١٦٨ ، ج ١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، وقد أنكر عباد بن سليمان أن يكون الله عالما قادرا فى حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل فى حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر فى حقيقة القياس لان هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر الا هو ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

والا وقعنا فى النسبة والشك والوهم واللاادرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز(٥٩١) . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لان الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد ... الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك الا فى بعض النظم الاجتماعية التى تقوم على القهر والغلبة والتى تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه فى ذلك . ولكن حتى هذا فان هذه الانظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سنها القوانين لسلبه هذا الحق الذى يحدث فى الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الانسان هذا الحق علنا . لم يبق اذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات فى الانسان على الحقيقة وفى الله على المجاز لان الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره فى ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ(٥٩٢) . وهى نفس القضية التى عرضها

---

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال الا نظرا وليس له فرقة تمثله لان التعارض بين الحقيقة والمجاز فى الانسان وفى الله أو اثبات الحقيقة فى كليهما ولكن يستحيل فيهما معا والا كان ذلك أنكارا للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس أن لله علما حقيقة لا مجازا ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ، وعند الجبائى أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ ، ولا يثبت الجبائى للبارى علما فى الحقيقة كان به عالما ولا قدرة فى الحقيقة كان بها قادرا ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ ، ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عبده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغنى ونور السموات والارض ، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخير ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩١ — ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يعرف بابن الايادى أن البارى عالم قادر حى سميع بصير فى المجاز والانسان عالم قادر حى سميع بصير فى الحقيقة ، وكذلك فى سائر الصفات » مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٠ ، وقد صرح بذلك رجل يعرف بابن

=

الصوفية فى موضوع الحب . هل حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازا فالانسان لا يحب الا الله أم أن حب الانسان له مجازا وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعنى المجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسى وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الاشاعرة فى الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصادق والكاذب فى الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظرا لاعتماد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة اذا كانا مشتركين فى الحقيقة أو مختلفين(٥٩٣) . وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معا ولكنها تبدأ أولا بأن تطلق على الانسان طبقا لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزا ومجازا(٥٩٤) . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان فى الصفات ويأخذون الموقف الثنائى الذى يضع العالم فى قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، وبقدر ما يعطى الاول يسلب الثانى(٥٩٥) . لقد أدرك القدماء المأساة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات فى الله مصدر الصفات فى الانسان وهو حل وسط فتتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة الى فعل وعطاء فلا تكون صفة

= الايادى كان ينتحل قولهم فزعم أن البارى عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ، ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن البارى عالم قادر بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس ، وكان يقول ان القديم لم يزل فى حقيقة القياس ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ — ٤٧ .

(٥٩٤) الملل جـ ١ ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥٩٥) أنظر الجزء الثانى من القسم الاول من « التراث والتجديد » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

مغلقة على نفسها نصف ذاتا ثابتة بل هى قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق فى غيرها(٥٩٦) . ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أى كون الصفات فى الانسان واقعا وفى غيره قياسا ، خيالا أو وهما . فالصفات السبع ، هى فى حقيقة الامر صفات انسانية خالصة . فالانسان هو العالم القادر والحى ، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد . كل صفة تعبر عن طاقة انسانية او ملكة . يعبر العلم عن العقل النظرى ، والقدرة عن العقل العملى ، والحياة عن الوجود الانسانى الحى ، وكأن الحياة تظهر عقلين ، العقل النظرى والعقل العملى . اما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون الا حسيا . والكلام تعبير عن العلم ، ونطق به فى العالم الخارجى . والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل . والاعتراف بالحق لا يعنى هدم الحق . كما لا يعنى الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفى الصفات لله . يمكن اطلاق الصفات والاسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأى معنى ومتى يحدث ، وهل هى أوصاف لذات موجودة بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث فى وقت معين وظرف محدد(٥٩٧) .

٢ — العمليات الشعورية .

ان ما وصفه القدماء على انه « الذات والصفات والافعال » هو فى حقيقة الامر « الانسان الكامل » . فكل المادة التى وضعها القدماء تحت

---

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الاسماء الحسنى . ولا يجوز التشبيه بالصفات التى يشترك فيها الخلق فيطلق على البارى الوجود . وتدعوه بأحسن الاسماء وهو العليم القدير السميع البصير الى غير ذلك مما يعد فى التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لان عليا كان يقول فى توحيده لا يوصف بوصف ، ولا يحد بحد ، ولا يقدر بمقدار الذى كيف الكيف لا يقال له كيف ، والذى أين الاين لا يقال له أين . لكننا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى انه يعطى الوجود ، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين ، التمهيد ص ١٢٨ — ١٣٠ .

(٥٩٧) يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والاسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالما قادرا حيا . ويكون جاهلا عاجزا ميتا .. الخ . الفصل ج ٢ ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

هذا الاسم لا تشير الى موضوع فعلى بل تعبر عن موقف انسانى خالص تجاه موضوع مثالى . فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعى لحقيقة واقعة فى الخارج هو فى الحقيقة وصف ذاتى لشعور المتكلم أسقطه فى الخارج ثم قفز من الشعور الى العالم الخارجى بلا أدنى مبرر عقلى الا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالى بالفعل كمشروع له فى العالم الخارجى كنظام مثالى للعالم . وفى أحسن الاحوال يتم هذا الاسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجى . وهو ناتج عن نقص فى الوعى بالمسافة بين المثال والواقع ، بين الوعى بالذات والوعى بالعالم . وفى أسوأ الاحوال يتم بلا وعى على الاطلاق وبالاغراق فى عالم الشعور الخالص بعد أن فرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ فى موقف نرجسى خالص لا يرى الا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدماء اذن على أنه وصف لله بالفعل هو فى الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفا للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقا لعمليات شعورية محددة . وتعنى العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التى يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئا موجودا فى الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فانه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها فى الشعور .

(أ) العلم المقلوب . ان المتأمل فى علم الكلام أولا وفى الوحى ثانيا أى الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب ، وفى هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين ، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة الى اعادة وضع هذا العلم وضعا صحيحا حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعا صحيحا . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يعاد وضعها وضعا صحيحا . وكثيرا ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فاذا تأملنا الوحى نجد انه أساسا قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مصاغ من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسل اليه . الشعور الالهى قائم على قصد ، وهو الحديث الى

الانســـان . يتجه الشعور الالهى نحو الانسان بفعل الكلام . وعنـــدما نتحدث عن الوحى كمقصد من الله الى الانســـان فاننا لا نستعمل لفظـــة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحى ذاتها . ولفظ « الله » ليس الا لفظـــا عرفيا استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعمـــاله مبدئيا نظرا لســـهولة استخدامه فى ايصـــال المعانى ، ولكنه ليس اسما بمعنى أنه يـــدل على جوهر (٥٩٨) .

واذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هـــو قصـــد الانســـان نحو الله . فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحى باعتبـــاره قصدا من الله نحو الانســـان فانه يحلله باعتباره قصـــدا من الانســـان نحو الله . فجعل عالم الكلام الانسان هو المرسل والله هو المرســـل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصـــد الله بل هو مضـــاد له . فبـــدلا من أن يفكر الانســـان فى نفسه تشبها بالله لان الله يفكر فى الانســـان بدليل ارســـال الوحى ، فكر المتكلم فى الله وهو ما لم يفعله الله لان الله لم يجعل نفســـه موضوعا لعلمه . واذا تحدث عن نفسه فى الوحى فانما يتحدث للانســـان ولصالح الانســـان وتأكيدا لقيم الانسان وبصـــور الانسان ولغته وفهمه وقدراته .

وفضـــلا عن أن الوحى اتجـــاه من الله نحو الانسان فان موضوعه أيضـــا هو الانســـان . فالانسان هو اتجاه الوحى وموضوعه ، هـــدفه وغايته . ولما كان الوحى هو العلم الالهى كان موضـــوع العلم الالهى هو الانســـان . اذا حللنا الشعور الالهى وجدنا الانســـان بؤرته ، فهو الاتجاه والغـــاية ، هو المنبع والمصب . واذا نفذنا الى لب العلم الالهى لوجدنا الانســـان موضوعه . يفكر الله فى الانســـان بدليل حديثه له ، ولا يفـــكر كما قال القدماء فى ذاته لان ذاته أشرف ما فى الكون ، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيمـــا هو أقل منه شرفا وكمالا . ولكن بمنطق القدماء اذا كان الله

---

(٥٩٨) أنظر « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ — ١٣٠ .

يفكر فى الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو أشرف الموضوعات بدليل حديث الله اليه ومخاطبته اياه ، وارسال الرسل والوحى اليه ، ويكون الانسان هو الموضوع الرئيسى لعلمه ، وبدليل خلقه سيد الكون ولمكا عليه ، وتسخير كل شىء فى الطبيعة له ، وحمل الانسان وحده الامانة وقبوله طواعية هذا التكليف ، والمركز المتميز كطرف فى علاقة فريدة مع الله (٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحى وقلبه له من الانسان الى الله غير موضوع الوحى أيضا فبدل أن كان موضوع الوحى هو الانسان صار موضوعه هو الله أى أن عالم الكلام أرجع الى الله كلامه فجعل الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه . فقصد الله هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان فى حين أن عالم الكلام جعل قصد الله هو الله وعلم الله هو الله . بعد أن أعطى الله الوحى الى الانسان رده عالم الكلام الى الله . عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسيا لا يرى الا ذاته ، وجعلها ذاتا فارغا بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحى مركزه الانسان من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه فى حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحى وموضوع علمه . علم الكلام اذن علم مقلوب ، رأسه الى أسفل ، وقدماه الى أعلى ، فبدلا من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام والوحى والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال

---

(٥٩٩) وفى هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة فى الوحى مثل« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة » (٢ : ٣٠) ، « ياداود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق » (٣٨ : ٣٦) ، « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٢ : ٣٤) « ولقد كرمنا بنى آدم » (١٧ : ٧٠) ، « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) .

صورة مجازية اذا كان الوحى مقصداً « نازلا » نحو الانسان فان علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصداً « صاعداً » نحو الله . وعى هذا النحو يأخذ تحريم الفقهاء له معنى جديداً ، ويعطى له أساس فلسفى ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته (٦٠٠) .

وهذا هو معنى أن الوحى « أنثروبولوجيا » وليس « ثيولوجيا » اى انه علم انسان وليس علم اله . ولا تعنى الانثروبولوجيا أو علم الانسان هنا العلم المعروف بهذا الاسم فى عصرنا هذا فى حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسان « البدائى » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية .. الخ، بل دراسة بنائية فلسفية من حيث هو انسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل ان ما يحدث فى العالم الخارجى لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه الا من خلال الانسان . ليس الانسان عالما صغيرا أمام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيرا وكبيرا(٦٠١).

(ب) من الكلام الى الشخص . ولا يتمثل هذا القلب فقط فى تغيير المقصد والموضوع من الانسان الى الله بل يظهر أيضا فى تغيير الوحى من الكلام الى الشخص . أعطى لنا الوحى كلاما ، والكلام حين يكون موضوعا لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه الى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقا للكلام فى بنائه . وان أهم ما يميز الوحى فى آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن « الله » . عبر الله عن ذاته فى الوحى أى فى كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه فى الوحى. واذا كان قد ظهر فى مظاهر مادية ، صوتا لابراهيم ، ونارا لموسى ، وروحا أو كلمة لعيسى ، فانه لم يظهر فى آخر مرحلة من تطور الوحى الا من

---

(٦٠٠) انظر نصوص التحريم فى السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

(٦٠١) وهو معنى آية « وفى الارض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (٥١ : ٢١) .

خلال الكلام . واذا كان قد تدخل بشخصه تدخلا مباشرا فى سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فان هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى . وفى آخر مرحلة من مراحل الوحى لم يعد له وجود مادى أو فعل محسوس بل أصبح كلاما . تأسيس الوحى ، وهو الكلام باعتباره علما محكما هو الوضع الصحيح للكلام . وان تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لان موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحى فى آخر مراحله أصبح وحى كلام لا وحى شخص . ليس الكلام جسدا أو طبيعة أو كونا بل كلام لغوى ، معان وألفاظ ، دلالات وعبارات (٦٠٢) .

ولكن علم الكلام قلب الوحى من الكلام الى الشخص ، وجعل الكلام وصفا لشخص المتكلم وهو الله . وبدلا من أن يوجه الكلام الى تغيير الواقع وتطويره فانه يقلبه الى أعلى تثبيتا وتأكيدا وبرهانا على شخص المرسل . قام علم الكلام اذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » فى الحديث عن الكلام باعتباره شخصا وليس كلاما يدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال فى العلوم الانسانية . حول علم الكلام الكلام الى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة ... الخ . بدلا من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص . بدلا من أن يكون الكلام هو الاصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الاصل والكلام هو الفرع . بدلا من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الاول والكلام خارج نطاق العلم الا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص فى نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعا لاسمى عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون كل تشابه بينه وبين

---

(٦٠٢) انظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضا القسم الثانى من رسالتنا الثانية : La Phénoménologoie de l'exégèse

الانسان ضربا من التطـاول ونقصانا فى الاعتراف بالفضل وبالجميل . وتصبح مهمة الشـعور هو التاليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا التاليه باسمى عبارات التقدير والاعجـاب . ويتحول العلم الى دين ، والعقل الى انفعـال ، والموضوع المدرك الى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التاليه هذه على أوضـح ما تكون فى العلوم التقليدية الاخرى كالتصوف والحكمة باستثنـاء الاصول الذى عاد الى العالم واصفا الانسـان فيه (٦٠٣) الا أن هذه العملية قـد سادت علم الكلام من أوله الى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسـمها فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » فى أصـله الاول هـو الشخص المؤله حتى أن المسـائل الانسانية أو الطبيعية الخالصة فى علم الكلام أصبحت ايضـا قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون العـالم . صحيح أن الوحى تحدث عن الذات الالهية وصفاتها ولكن هذا الحديث هو كلام وليس ذاتا أو شخصـا . وقد عرفنا الذات من خـلال الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة . وكل ما نعلمه عن الذات هو كلام وصياغات . ان صفـات الله وأفعاله هى مجرد أقوال (٦٠٤) . ونحن لا نعلم أفعاله الا عن طريق الاقوال من الوحى . الله ذاته لا يعرف الا من خلال الوحى ، والوحى كلام أى أننا لا نعرف الله الا من خـلال العبـارة ، ولا نفهمه الا من خلال فهمنا للعبارة .

والوحى من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر . ولا يهمنا الكاتب لان الشخص خارج نطـاق السؤال . لا يوجد أمامنا الا الكلام . والكـلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه . بل يتم التعبير عن الكلام أحيـانا بالصورة الفنية أى بتشبيه انسانى خالص . فاذا ما تحدث

---

(٦٠٣) أنظر رسالتنا الاولى عن أصـول الفقه ووضع الانسـان فى العـالم ، Les Méthodes d'Exégèse ,

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هى أقوال وكلام ، مقـالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، وعنـد عباد بن سليمان صفات البارى هى الاقوال مثل يعلم ، ويقدر ... الخ . والاسماء هى الاقوال مثل عالم ، قادر ... مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٦ .

عالم الكلام بالوحى فان حديثه يكون كلاما من الدرجة الثانية أى كلاما بكلام أو كلاما عن كلام . كلامه ادراك لكلام الوحى وفهمه وتفسيره . وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولا من خلال أدراكاته وتصوراته . ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه الى العالم الخارجى او افتراض اى تطابق بينهما . كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضارى ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصالحه وولاءاته بل وقبيلته وجنسه وعنصره . ولا يكون له أى معنى الا بالرجوع الى مصدره . فهو لا يشير الى موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجهة من ذات المتكلم . يكشف الكلام عن ذات المتكلم اكثر مما يشير الى شىء موجود بالفعل . وهنا يقع التناقض والاستحالة . كيف يمكن التعبير عن المجرد الصورى الذى ليس كمثله شىء بلغة فى نشأتها اتفاق تعتمد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات ؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لانه يظن أنه يصف شيئا موجودا بالفعل فى حين انه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة . وعلم الكلام بهذا المعنى ايضا يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم . فاذا كانت الذات المشخصة المؤلهة فى عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها ؟ كيف يمكن للنسبى اصدار حكم على المطلق ؟

واذا كان كل ما نعرفه من الله هى أقوال سواء من الوحى أو من فهمنا اياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضى بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لان الاقوال التى تصدر من أحدهما او كليهما تعبر عن شىء واحد بلغة انسانية واحدة . فقبل أن يأتى السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف فى العدد أو فى الدرجة أو فى الصورة الذهنية ودرجتها من الحسية أو التجريد . وقد تحدث الناس أيضا بعد السمع . هناك مواقف اجتماعية هى التى تحدد نوع الحديث ودقته ، وهى مواقف موجوده قبل السمع وبعده . وبالتالى ردا على سؤال القدماء : هل يجز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتى السمع بالعقل ؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له . وما السمع الا أحد

الاحاديث عن الله (٦٠٥) . وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر .

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئا فى الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم لا يفهم حديثه الا بارجاع عباراته الى مصدرها أى الى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات . ويكون السؤال حينئذ : هل التجارب الشعورية التى يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية أم مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر ؟ وللاجابة على هذا السؤال يحال الى الظروف الاجتماعية التى نشأت فيها التجارب الشعورية والتى يعبر عنها حديث المتكلم . وقد كان هناك نوعان من التجارب : تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم ، مجتمع الشيعة ، وأدت الى التأليه والتجسيم ، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر ، مجتمع أهل السنة ، وأدت الى التنزيه أولا ثم التشبيه ثانيا كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقترابا من التجسيم (٦٠٦) . يؤدى الانتصار الى راحة مادية وسيطره على المجتمع والطبيعة مما يؤدى بدوره الى اثبات قدرة مركزية مسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع فى سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعترضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله الشخص الذى يعلم كل شىء ويسيطر على كل شىء والذى يجازى الصديق ويعاقب العدو . واذا ما أدت الراحة المادية الى نظام رأسمالى

---

(٦٠٥) الاجابة بالنفى تفترض وجود الرسول اذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالافعال على أن الله عالم حى قادر وعلى الله بالاعراض لان الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٧ ، والاجابة بالنفى تقوم على اثبات العقل والاستدلال . فعند الجبائى اذ دل العقل على أن البارى عالم فوجب تسميته عالما وان لم يسم نفسه بذلك . وخالفه البغداديون اذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه الا أن يسمى نفسه بذلك ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعى الخالص ، الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث .

حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤله المشخص ، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المـال وبين السلطة الدينية المطلقة . واذا ما أدت الراحة المادية فى المجتمع المنتصر الى نـوع من التطهير والتعفف نشأت عـواطف التأليه أيضا ، المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال ، كمـا حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بمزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التى ترفض اخذ قرار حاسم اذ يهمها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعى الفكر والاخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة فى خطابها النظرى . اذا حلت مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيما وراء البدن . واذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تم البحث فيما وراء العالم ، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البـدن أو على الاستحواذ على العالم . وفى حقيقة الامر فى داخل المجتمع المنتصر ينشـأ تيران ، تيار السلطة وتيار المعارضة ، وبلغة العصر الشائعة ، يمين ويسـار . اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف ، اختلاف الذات عن الصفـات ، فالصفات زائدة على الذات ، وتكون العلاقات بينهمـا علاقة تبعية . فالعقل الانسـانى تابع للنقل ، والطبيعة تابعة للارادة المشخصـة . وكبنـاء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمرؤوس وعلاقة السـيد بالعبد . واليسـار يقوم على منطق التساوى ، تساوى الذات والصفات ، تساوى الجوهر والاعراض . العلاقات فيه ليسـت علاقة تبعية بل علاقة استقلال ، استقلال العقل الانسانى عن النقـل ، والارادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الإرادة المشخصة . وكبنـاء فوقى للمجتمع ينشأ مجتمع التساوى بين الرئيس والمرؤوس ، بين القمة والقـاعدة .

والسؤال الآن : هل التحليـلات العقلية لهذه التجارب الشـعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد ، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و « تنفيس » عقلى عنها بعد أن تحولت الى أزمات نفسـية وصدمات اجتماعية ؟ وللاجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجـارب الشعورية . ويمكن أن يقال أن العقل كان خادما لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير

عن هذه العواطف واعطاء أساس نظرى لها . ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معـا فى منطق متسق هو منطق الشعور .

٣ — منطق الشعور :

تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكرى واحد فى عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذى يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذى يقوم على الاثبات والنفى للاستدلال . وقد يتداخل المنطقان معا اذ يصعب التمييز بين التصور والتصديق . فالتصور تصديق ضمنى ، والتصديق يقوم على تصور .

(أ) منطق التصور : ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التى يتميز فيها الشىء عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفيا أو اثباتا . ويأخذ ذلك عدة صور منها :

١ — الشىء فى نفسه والشىء فى غيره(٦٠٧) . وهو تحديد للشىء بالنسبة الى نفسه ثم تحديده بالنسبة الى علاقاته بغيره . وهو نمط فكرى بديهى للتعريف بالشىء أولا ثم بعلاقته بغيره ثانيا . بل ان مشكلة الذات والصفات لهى نتـاج لهذا النمط العقلى . الذات هو الشىء فى نفسه والصفات هو الذات فى علاقاته مع غيره . وكذلك قسمة الشىء الى جوهر وعرض ، فالجوهر هو الشىء فى ذاته والاعراض هى علاقات الشىء بغيره . وكذلك الواحد والكثير ، فالواحد هو الشىء فى ذاته ، والكثير هو علاقاته بغيره . وهى أيضـا علاقة الاستقلال والتبعية ، فالشىء فى ذاته هو الشىء المستقل والشىء لغيره هو الشىء التابع . وهو نمط فكرى يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التى تبقى القسمة بين طرف أول وهو

---

(٦٠٧) وهـو التعبير المعروف فى اللغة اللاتينيـة فى التمييز بين Per aliud ، Per se

الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفا (٦٠٨) . ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الاولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف .

٢ — الهوية والاختلاف . يتحول النمط الاول الى هذه الصورة الثانية . فبعد قسمة الشيء الى الشيء فى ذاته والشيء لغيره تأتى المقارنة بينهما . هل الشيء فى ذاته هو هو أو هو غيره ؟ هل الشيء فى ذاته مساوى لذاته أم مخالف لغيره ؟ لذلك حدث اشكال الصفات ، هل الصفات هو الذات أم هى غير الذات ؟ ثم حدث اشكال آخر فى الكلام . هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام ؟ وهو ما يتفق مع الفكر الدينى القائم على القياس التمثيلى ، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف . وهذه أولى مراحل التفكير « البدائى » عندما يسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الاشياء . وهى أيضا من بديهيات الفكر كما هو معروف فى المنطق فى مبدأ الهوية والتماثل وارجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض الى المبدأ الاول حيث أنه نفى له .

٣ — تصور شيء من شيء آخر . وهو تصور وفى نفس الوقت استدلال . وذلك لانه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كاستنباط نتيجة من مقدمة . وتكون العلاقة بينهما علاقة تولد او تبعية أو شرط . فمثلا بعد اثبات العلم تستنبط منه الحياة لان الحياة شرط العلم . ثم تستنبط منه القدرة لانه لا يحدث العلم الا لقادر . ثم من الحياة يستنبط السمع والبصر والا كان الحى مصابا بآفة(٦٠٩) . وهو نمط من الفكر الطولى الذى يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف فى الفكر الاستنباطى فى المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل الى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

---

(٦٠٨) يستعمل الاشعرى هذه القسمة كأساس للدليل الثانى بعد دليل الاضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة ، اللمع ص ٤٣ — ٤٦ ، ويمكن حصر هذه الانماط بسهولة من « اللمع » ، « الابانة » ، « التمهيد » ، « المحيط » ، « المغنى » .

(٦٠٩) يقول الاشعرى مثلا : اذا كان له كلام فلماذا ليس له علم ؟ اللمع ص ٢٥ — ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ — ٤٣ .

٤ — اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه (٦١٠) . ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة أن اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يعد اثباتا للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض . فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعنى بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ميت لا يعنى بالضرورة أنه حى . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ، فكثيرا ما تجاوز الواقع هذه القسمة العقلية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوه وكثيرا ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتا من وجه ومنفيا من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أى أن هناك حركة مستمرة من الشيء الى نقيضه ومن النقيض الى الشيء دون فصل بينهما . وفى النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه انما هو منهج جدلى خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله ايضا فى تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضا له .

٥ — ابطال جميع أطراف القسمة الا واحدا . وأحيانا يضع العقل قسمة فى أطراف عدة تبطل جميعا ولا يبقى الا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف فى أصول الفقه باسم السبر والتقسيم(٦١١) .

---

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الاشعرى فى اثبات قدم الكلام بنفى الخلق عنه ، اللمع ص ٣٣ — ٤٦ ، الابانة ص ٢٠ — ٢٢ ، اثبات الكلام بنفى الضد وهو الخرس والسكوت والعى ، الانصاف ص ٣٧ ؛ ويعتبر الاشعرى قول أبى الهذيل ان علم الله هو الله تناقضا ، الابانة ص ٣٩ — ٤٢ ، كيف ينفى العلم ولا تنفى الاسماء ؟ الابانة ص ٣٩ — ٤٣ ، كما يثبت الاشعرى أن القرآن قديم باثبات فساد الضد وابطال النقيض . لو كان مخلوقا لاحتاج الى قول « كن » ، وهذا الى قول ثان وذاك الى قول ثالث حتى نتسلسل الى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ — ٣٤ ، القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

(٦١١) أنظر مثلا الحجة الرابعة للباقلانى : العلم اما مثله أو غيره ، التمهيد ص ١٥٥ — ١٦٠ .

وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحدا . وعيبه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة . كما انه يصعب تغليف الواقع أحيانا فى قسمة عقلية . فالواقع واحد ومختلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة .

(ب) **منطق التصديق :** وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لانها قد لا تفيد جديدا . ولا يعنى تحصيل الحاصل هنا ما يقال عادة على قضايا الرياضة ، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعنى أنها لا تقول شيئا على الاطلاق . فهى قضايا مفيدة لغويا بمعنى أن بناءها اللغوى سليم ولكنها لا تفيد شيئا معنويا . فمنطق التصديق هنا هو اثبات الشيء لنفسه ليس من أجل التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقا للبرهان يحتوى على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الانماط فيما يلى :

١ — اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين الى الرغبة فى احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه فى عواطف التأليه . لذلك كان من الاحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لان البحث يتضمن تحكيم العقل ، والعقل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التأليه التى تريد ضم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض ! ما أعظم أن يكون المؤله قريبا بعيدا ، فى كل مكان ومستو على العرش ، وأن يكون القرآن محدثا غير مخلق ! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة الى آية « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » نفس القياس . فهى تثبت النقيضين لان الذى ليس كمثله شيء لا يكون سميعا بصيرا فالسمع والبصر أشياء . والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لان الذى ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهى عبارة تثبت التنزيه فى الجزء الاول منها كما تثبت التشبيه فى الجزء الثانى منها . انها الحيطة الانسانية التى تود الامساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقليا ، والعبارات

قادرة على مثل ذلك مثلا : انه ليس غبيا ولكنه ذكيا ، ليس شجاعا ولكنه ليس جبانا ، ليس مجتهدا ولكنه ليس مقلداً . وهى عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التملق أو الرغبة فى المساومة . وأحيانا تهدف الى تعمية الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهى عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع فى الحلول المتوسطة والاتجاهات التى تجمع بين الحلين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضا فى خطابنا المعاصر فى حياتنا القومية مثل نحن لم ننتصر ولكننا أيضا لم ننهزم (٦١٢) .

٢ — نفى النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحلين المتعارضين اللذين يقتضى العقل الاختيار بينهما . فنفى كليهما يعنى رفض الحلول العقلية واللجوء الى عواطف التأليه الخام خشية أن تقل أو أن تهن . فمثلا عبارة « الصفات لا هى هو ولا هى غيره » تحصيل حاصل ، تضع الفاعل فى جملة مفعولا فى الاخرى ، وتضع مفعول الاخرى فاعلا فى الاولى . فالاختيار الاول يوقع فى الشرك ، والاختيار الثانى يوقع فى الخلق . وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . كذلك مثل عبارة « لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره » فانها لا تعبر عن معنى عقلى بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة

---

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

(أ) فى كل مكان ، ومستوى على العرش ، (زهير الاثرى) .

(ب) علمه شىء ، قدرته شىء .. الخ . وصفاته ليست أشياء ، (الزيدية) .

(ج) عالم بالاشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهم) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

(د) القرآن كلام محدث غير مخلوق ، (زهير الاثرى) ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(هـ) القرآن حدث غير محدث ، (أبو معاذ التومنى) ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(و) ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤ .

(ز) خلق الشىء غير الشىء وهى معا (عباد بن سليمان) مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

اشـــياء : أولا ، الرغبة فى اثبات شىء فريد غير عادى لا يمكن وصفـــه أو التعبير عنه اذ أن كل الحلول العقلية أقل منه . وهنا تكون عـــواطف التأليه أزمة نفســية لا يمكن التعبير عنها فى صياغة عقلية لها معنى . ثانيا ، التعبير عـــن صراع الشعور طرفى التنزيه والتشـــبيه . فهـــو نفى للشـــبه وللمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفى الصورية المطلقـــة داخل التنزيه . ثالثا ، العجز عن قول شىء موجب لانه لا يوجد ما يقال . فهى أزمة انفعـــالية تعبر عن نفسها فى هذه الصورة اللغوية . رابعا ، الايحـــاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح و لتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفـــكر الدينى . خامسا ، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مســـك العصا من الوسط نقصـــا فى لشجاعة وتخوفا من الحســـم (٦١٣) .

---

(٦١٣) مثلا : الصفات لا هى هو ولا هى غيره (هشام بن الحـــكم ، ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ص ٢٣٠ ، ص ٢٣٩ ، جـ ٢ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الانصـــاف ص ٣٨ — ٣٩ ، خلق الشىء صفة لا هى هو ولا هى غيره (هشـــام بن الحكم) ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ، لا يشبه غـــيره ولا يشبهه غيره ، جســـم لا يشبهه ولا يشبه غيره ، ليس شيئا وليس لا شىء ، العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحـــكم ، أبو الهذيل ، الزيدية) ، مقـــالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٦٨ ، جـ ٢ ص ١٥٧ ، الانتصار ص ١٠٨ — ١١٦ ، ليس له علم وليس لا علم له (عباد) ، ليس عالما لنفســـه أولذاته وليس عالما بعلم (عباد) ، العلم لا هو القـــدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٠ ، له قدرة لا هى هو ولا هى غيره (الزيدية) ، مقـــالات جـ ١ ، ص ١٢٨ ، الاســـماء لا هى هو ولا هى غيره (ابن كلاب) مقالات جـ ١ ص ٢٢٢ ، كل صفـــة لا هى الاخرى ولا هى غيرها ، الانصـــاف ص ٣٨ — ٣٩ ، لا التوحيد بين الاســـماء والصفات ولا الفصل بينهما ، الله لم يزل مريدا بارادته لا هى هو ولا هى غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ، الارادة معنى لا هى الله ولا هى غيره (هشام بن الحكم ، هشـــام الجواليقى) ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ ، الوجه والعين صفات لا هى هو ولا هى غيره (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٤ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٣ ، خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد) ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٥ ، الارادة حركة لا هى الله ولا هى غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقى) ، الفرق ص ٦٩ ، العلم والحركة والفعل لا هى هو ولا هى غيره ... الخ .

٣ — اثبــات الشيء ونفى صفــاته : وهو نمط فكرى يجمع بين اثبات النقيضــين ونفيهما . فاثبات الشيء اختيار عقلى ، ولكن تســارع عواطف التأليه فتنفى ما اثبتــه العقل خشية الوقوع فى التحديد ، والعواطف تحب الاطــلاق . فهو اشبه بخطوة الى الامام يقوم بهــا العقل ثم خطوة الى الخلف تقوم بهــا عواطف التأليه . وفى النهــاية تكون الحصيلة أنه لا يوجد ما يقال . فمثلا عبارة « انسان دون أن يكون جسما » تثبت الشيء وتنفى صفته . فالانسان لابد وأن يكون جســما ، ولا يوجد انسان لا جسم له . لقد حــكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفى . وتضع امثال هــذه العبارات طرفى النقيض معــا دون ايجاد العلاقة بينهمــا ، رغبــة فى التوسط وعدم التوسط أو احساسا بأن الحقيقة فى ايجاد مركب للموضوع ونقيضــه دون أن تدرى كيف . فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهمــا . هى عبارات تدل على رغبة فى الايمان وعلى نقص فى التحليل العقلى . عبارات تتوالى على شيء واحد يثبت أولا وينفى ثانيا أى أنهــا مجموعة قضــايا مثبتة ومنفية فى آن واحد (٦١٤) . كما يمكن اثبات شيء ثم تنفى عنه أية مشــابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاســم وجعله شيئا فريدا يشــترك فى الاسم دون الاشتراك فى المسمى مثــل « جسم لا كالاجســام » . فالجسم معــروف ، ولكن الجســم الذى لاكالاجســام مجهول . الجسم حكم العقل ونفى المشابهة حكم العاطفة . هذا ، فضلا عما فى ذلك من قضاء على اللغة . وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها ؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة ؟ (٦١٥) .

---

(٦١٤) مثل انســان دون أن يكون جسما ، بلا نهاية ولا غاية ومحدود فى الاتجــاهات الست ، ليس بجسم ولا يشبه الاشياء ويقعــد على العرش ، طوله سبعة أشبار بشبر نفســه ، العرش ليس له قرار ولا مكان ، الانصاف ص ٤١ ، مدرك لجميع المدركات التى يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بادراك معين ليس بذى جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات ، الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٥) جسم لا كالاجســام ، بدن لا كالابدان ، شيء لا كالاشــياء (الصالحى) الفقه ص ١٨٤ ، غير لا كالاغيار ، (عباد بن سليمان) ، عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين حى لا كالاحيــاء ، (الصالحى) ، =

وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفى بانه نفى للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنــا هذا وما به من أشياء متشابهة . لما كان الشيء هو الشيء الانسانى يســارع النفى وينفى المشابهــة مع الشيء الانســانى بالذات كنفى لما يحدث فى الشــعور . فالنفى دليل على أن ما يحدث فى الشــعور هــو عكس المنفى أى المشابهة ولا ينفى المشابهة . فالقائل « لست أسودا » قد يكون أســود ينفى السواد عنه ! ومثل ذلك كثير « يعلم لا كعلمنا » ، « يرى لا كرؤ يتنــا » ، « يسمع لا كسمعنا » ... الخ (٦١٦) . وقد تكون الرغبة فى اثبات التنزيه معا وفى نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل(٦١٧).

٤ — اثبــات العلم بشيء والجهل به : ويعنى ذلك أن العقل يثبت شيئــا ثم تأتى العاطفة وتنفى ما يثبت العقل . يثبت العقل التعين ثــم تأتى العــاطفة وتثبت اللاتعين . يثبت العقل الكم والعــاطفة تنفى الكيف . وهو نمط فكرى مبنى على النمط الســابق من اثبــات شيء ونفى صفاته مثل يستوى على العرش بلا كيف . فاذا كان الاســتواء لدينــا

=

مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الاحياء ، (المعتزلة ، الخوارج ، طوائف من المرجئة والشيعة) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٦ .

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا ، يقدر لا كقدرتنا ، يرى لا كرؤيتنا ، يسمع لا كسمعنا ، يتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ ، يدان ليستا بجارحتين ولا ذوى صورة وهيئة ، عينان ليستا بحاســة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس ، الانصاف ص ٢٤ ، اســتواؤه لا يشبه اســتواء الخلق ، الانصــاف ص ٤١ ، اللوح غير أوراق مصاحفنا ، الانصــاف ص ٩٣ ، الخط غير الخطوط التى فى مصاحفنا ، القلم غير اقلامنــا ، مسموع بالآذان وان كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الاصوات ، وليس من جنس المسموعات ، مرئى بالابصار وان كان مخالفا لسائر المرئيات ، موجود مخالف لسائر الموجودات ، الانصاف ص ٢٧ ، اثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان الا بأن يقال انهمــا يدان ليستا كالايدى ، الابانة ص ٣٧ .

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقــين ، يعلم لا كعلمنــا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

معلوما فكيف يكون الكيف مجهولا ؟ لذلك كان موضوعا للايمان الخالص اى هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل امامه الحكم بشىء والا كان مبتدعا . هى عبارات لا تفيد شيئا . التجسيم الذى يجهله البشر اثبات للعلم وللجهل فى آن واحد . وهذا نفى للعم وتأكيد للسر ، ونفى للوضوح ، وانكار لسلطان العقل (٦١٨) .

٥ — اثبات شىء بشىء هو نفس الشىء : يرءى هذا النمط الفكرى الى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويعرف الشىء بالشىء كمن يعرف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . فهى عبارات تدور حول المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، اقدام واحجام ، قول وصمت . وذلك تعبير عن فعلى الشعور : التشبيه والتنزيه أو الاثبات والنفى (٦١٩) .

٦ — تحديد شىء معلوم بشىء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان بالملاك أو تعريف الانسان بالله . اذا وضع العقل موضوعا تأتى العاطفة وتضع محمولا . وهو معروف فى المنطق بعدم جواز تعريف شىء بشىء آخر يحتاج الى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من المعرف . فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظرا لانها موضوعة وضعا لا شرعيا مغتربا ولا يجد حلا الا فى اللجوء الى العاطفة والغوص فيها هروبا منها وايهاما بحلها دون أن يقوم العقل ذاته

---

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ، الانصاف ص ٢٥ ، مماس للعرش بلا كيف ، يقعد على العرش بلا كيف ، له عين بلا كيف ، يرى الابصار بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٦ ، له قدر فى المساحة دون أن ندرى ذلك القدر ، له ماهية لا يعلمها الناس ، قريب بعيد بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ ، يجىء يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الاثرى) ، جواره فى الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ .

(٦١٩) وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته .

بتصحيح السؤال والعود الى العالم من أجل الاجابة عليه وايجاد حل له (٦٢٠) .

٧ — تفسير شيء بشيء آخر يحتاج الى تفسير : وذلك أيضا نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول . ولكن المجهول هنا ليس على الاطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الاول والا وقعنا فى الدور من جديد . فاذا قلنا مثلا « المقتول ميت بأجله » يكون السؤال وما هو الاجل ؟ فهذا وضع لسؤال خاطيء ثم هروب من الاجابة الى عواطف الايمان . وكل سؤال يضعه العقل وضعا خاطئا نتيجة لاغتراب الانسان فى العالم فانه لا يجد له اجابة الا بالغوص فى عواطف الايمان . فالاجابة العقلية تستدعى تصحيح السؤال الخاطيء وذلك بالعود الى العالم والقضاء على الاغتراب فيه (٦٢١) .

٨ — السجع العقلى : ويعنى ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء والتى هى أقرب الى « المط » اللغوى منها الى العبارات التى تفيد معنى وكأن الالفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل اليد التى يمسك بها . ففيم اليد ان لم تكن للمسك بها ؟ أو مثل : مكتوب فى مصاحفنا . واين الكتابة ان لم تكن فى المصاحف ؟ أو مثل الحى الذى لا يموت . وماذا يفيد الحى ان لم يكن الذى لا يموت ؟ هذا التكرار هو السجع العقلى أى الرغبة فى قول شيء دون أن يكون هناك شيء يقال ، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون أن تضيف جديدا على العبارة الاولى (٦٢٢) .

---

(٦٢٠) وذلك مثل : رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة . العقائد ص ١٥٢ .

(٦٢١) المقتول ميت بأجله ، العقائد ص ١٠٨ .

(٦٢٢) وذلك مثل ، اليد التى يمسك بها ، الرجل التى يسير عليها ، مكتوب فى مصاحفنا ، مسموع بآذاننا ، مقروء بألسنتنا ، محفوظ فى قلوبنا ،
=

٩ — السجع اللغوى . ويعنى ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوى من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أى معنى . مثلا « يعدم المعدوم فى حال عدمه معدوما » عبارة لم تقل شيئا الا أنها اشتقت من لفظ « عدم » اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة . هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الالفاظ (٦٣) . فاذا ما ضاقت اللغة العادية تشتق لغة غريبة والفاظ جديدة غير الالفاظ الشائعة كى توحى بأنها تعبر عن معانى جديدة وهى لا تعبر عن شىء ، وكأن اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معانى جديدة وذلك مثل الكيفوفية والحيثوثية والاحموقية وهى لا تزيد كثيرا عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والاحمق أو الحمق . وهو مازال سائدا فى فكرنا المعاصر خاصة عند مفكرى الشام (٦٢٤) .

١٠ — الخلط بين الاسماء : ويعنى ذلك افتراض أن الاسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يحل اشكال الاسماء . فمثلا بالنسبة الى الصفات يسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم انها تفيد معنى غيرها ؟ هل تتغاير الصفات ؟ هل تعنى حى قادرا أو تعنى قادر حيا ؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التى يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلى المختزن وراء

العقائد ص ٨٣ ، الحى الذى لا يموت ، الدائم الذى لا يزول ، الحياة التى بها بان من الموت والاموات ، والقدرة التى أبدع بها الاجناس والذوات ، والعلم الذى أحكم به جميع المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات ، السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ، الكلام الذى به فارق الخرس وذوى الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعدوم فى حال عدمه معدوما ، يعلم الموجود فى حال وجوده موجودا ، يعلم القائم فى حال قيامه قائما ، يعلم القاعد فى حال قعوده قاعدا ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه الفاظ ابن كرام . أنظر نقد البغدادى لها ، الفرق ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

عواطف التأليه . كيف تكون الحيـاة هى القدرة حين يسأل هل معنى حى أنه قادر ؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة ؟ واذا كانت واحدة فلم تغايرت الاسماء؟ فاثبات الوحدة يعطى الفرصة لان يكون المؤلهأعظم من البشرالذين تتغاير لديهم الصفات واثبات التغاير بديهية لا تحتاج الى تأكيد (٦٢٥) .

١١ — تجاوز الممكن الى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شىء ممكن ويتسـاءل اذا كان المؤله قادرا عليه أو على جنسه . وبطبيعـة الحال تكون الاجابة بالاثبـات ليس فقط لانه قادر عليه فالقـدرة على الممكن أمر سـهل بل لاثبـات تدخل القدرة المطلقة فى كل شىء حتى فى الممكنات الانسـانية المحضة (٦٢٦) . فالاثبـات هنا يقوم على عـدم الاكتفـاء بالحد الادنى والذهـاب الى الحد الاعلى حتى يثبت الحـد الادنى بطريق الاولى . والقدرة على المسـتحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الاولى . فالاستدلال هنا يأتى من الاعلى الى الادنى ، من الاكثـر الى الاقـل .

١٢ — تجـاوز المستحيل : ويعنى ذلك وضـع عدة مشـاكل تدل على الاستحـالة على الاقل بالنسـبة الى الانسـان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه . وتكون المستحيلات مثل العـلم بالاشياء قبل كونها ، الجمع بين الاضداد ، القـدرة على الظلم وهـو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفـكر والوجـود . فيمكن السـؤال مثلا : هل يطير الانسان ؟ وتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجـة ولكن الله يطير . أو مثل هل يسـتطيع الانسان أن يعلم ما لا

---

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ، لا تعنى قديم أنه حى أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٦٢٦) أنظر فى هذا الفصل ، ثانيا : الصفات السبعة ٣ — القدرة والتساؤلات حولها مثل هى الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على خلق العرض ؟ .

يكون ؟ فتكون الاجابة بالطبع لا . وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون . هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانسانى من أجل اثبات قدرة المؤله المطلقة . والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واقعية (٦٢٧) . فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالما بالاجسام ؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ هل الاشياء أشياء لم تزل أن تكون ؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أو لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائيا فى الوهم والخيال ، فى دائرة العواطف والانفعالات . لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام الا بعلم بعدى بعد أن توجد الاجسام الا أن المؤله وحده هو القادر على العلم بها علما قبليا قبل أن توجد . وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال انما هو تصور انسانى خالص . فالانسان لديه حدس بالاشياء قبل حدوثها ، ويعلم بعض الموجودات علما قبليا دون تجربة ، وتكون الاشياء فى ذهن الفنان قبل أن تخلق أعمالا فنية .

١٣ — الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة . ويعنى ذلك أن عديدا من العبارات لا تهدف الى وصف شىء فى الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائى تعبيرا عن عواطف التأليه وذلك مثل : ما مقدار الله ؟ مقداره أحسن الاقدار . أين يوجد ؟ يوجد فى كل مكان . ومثل العبارات التى يحكم بها على الاشياء بأفضل وأعظم وأجل وهى صياغات أفعل التفضيل والمبالغة (٦٢٨) . وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس

---

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات قبل كونها ؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت ؟ هل يوصف بالقدرة على الظلم ؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟ هل يقدر على قلب الاجسام أعراضا والاعراض أجساما ؟ هل يقدر على قلب الاسماء ؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزءا لا يتجزأ ؟ .

(٦٢٨) وذلك مثل : مقداره أحسن الاقدار ، موجود بكل مكان ، رسل البشر أفضل من الملائكة ، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، عامة

=

وصعــود بالروح ، وكلمــا كان الموضوع متعاليا كان أكثر تعبيرا عــن الالوهيــة التى تتجلى فى النهــاية فى التعالى المستمر كعملية شــعورية خالصـــة .

١٤ — قلب العالم الانســانى . وهنا تأتى عبــارات عدة ليس المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التأليه بل مجــرد نفى كل ما يوجد فى العــالم الانسانى من وقائع وقلبه رأسا على عقب . فاذا كان الانســان يفعل لغــاية فأفعال المؤله ليست لغاية . واذا كان الانســان يفعل* لغرض فأفعال المؤله منزهة عن الغــرض . واذا كان الانسان يخضع للاهواء فالمؤله لا يخضــع للاهواء . ويمكن الاستطراد فى هذا القلب الى ما لا نهــاية . وهى العبارات التى تظهر فى الطــريق السلبى فى التعبير عن عواطف التأليه والتى تنفى مظــاهر النقص عــن المــؤله .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلى لعلم الكلام يتضمن مقــولات انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عــواطف التأليه ، بدءا من عواطف التعظيم والاجلال . فلا تقترب المقولات مرة من الصــورة والتجريد كمــا قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل الســؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلى ، وهو الجهاز العقلى ، تحليل لواقع ويدل على تقدم فكرى أم أنه تحصــيل حاصــل الهدف منه التنفيس عن عاطف التأليه ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية العقلية كلهــا . فهى بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدما وعقلانية خالصة ولكنها بالنسبة الى الفكر العلمى تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من الامــانى والرغبات تقتضيها النفس وبالتالى لا تكون فكرا علميا . وبهذا

= البشر أفضل من عامة الملائكة ، العقائد ص ١٥٢ ، وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمــان ذو النورين ثم على المرتضى ، العقائد ص ١٤٠ — ١٤١ ، أنظر أيضا الفصــل الثانى عشر عن « الامامة » .

المعنى يكون الجهاز العقلى الصـورى خارجا عن نطاق المنطق البرهانى الاسـتدلالى أو المنطق الحسى الاستقرائى ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصـدق فى الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديدة . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأليه والصياغات العقلية لهـا حتى يكون الوعى متسقا مع نفسـه قادرا على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه (٦٢٩) . وقد كان الدافع على انشـاء هـذا

---

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلى من فضائل المعتزلة اذ يقول : « أوليس الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمهـا فى العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندى) ... انما ذكر الكلام فى فناء الاشياء وبقائها ، والقول فى المعانى ، والكلام فى المعلوم والمجهـول ، والكلام فى التولد ، والكلام فى احالة القدرة على الظلم ، والكلام فى المجانسة والمداخلة فى الانسان والمعارف . وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ اليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة فى هذه الابواب التى ذكرتها حرفا واحـدا الا لمن خالفه فيه المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفا واحـدا فى هذه الابواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه الى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ، ويقول أيضا « ان الكلام فيما كان وفيما يكون وفى الكل وفى البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائما . وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به . وهذه هى سبيل العلماء انما يعنون من العلم أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ، ويقول أيضا « افلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها ؟ » الانتصـار ص ١٤ ، « الكلام فى الاصوات وعلى أى وجـه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لاحد فيه قول يعرف الا للمعتزلة لانهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره » الانتصار ص ٥٠ ، « الذى يدل على عظم قدر المعتزلة فى الكلام وأنهـم أرباب النظر دون جميع الناس انك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكى لمخالف لهم حرفا واحدا . وانما سأل بعضهم بعضـا . فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها . لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم » . الانتصار ص ٧٢ ، « وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة . لا تجد على أبى الهذيل فى هذا الباب حرفا واحـدا لرافضى ولا مرجئى ولا لخارجى ولا لحشوى ، ولا نجد الكلام عليه الا لاخـوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتمر وأصحابه ، الانتصـار ص ٧٤ — ٧٥ ، « وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع

=

الجهاز العقلى المتقدم بالنسبة الى عواطف التاليه ليس فقط اتســـاق الوعى مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضا اثبــات الاصـــالة والابداع ضد التقليد والتبعية فى الوعى الجمــاعى وانشـــاء حضارة جديدة فى مواجهة الغزو الحضــارى الاجنبى (٦٣٠) . وأحيانا ترفض عواطف التأليه كل جهـــاز عقلى لانه لم يف بالغرض ، ولم يعبر عن المؤله فيترك كلية . وتبقى عواطف التأليه كما هى دون اية صياغات عقلية تعطى الامان لصـــاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفــاية . فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية (٦٣١) . وفى النهـــاية ان كل العبارات الكلامية صياغات انسانية خالصـــة على الاقل على مستوى اللغة ولاتصــــال بين الذوات . فاللغة انســـانية بمعنى أنهـــا مرتبطة بالاشياء ، والتعبير بهـــا لابد وأن يوصـــل معا فى الاشياء ، والســـامع لها لابد وأن يفهم بالاشارة الى الاشيـــاء . فنحن هنا أمام جدل بين الذات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وصف منهجــه بانه منهج الجدل (٦٣٢) .

= وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم » ، التنبيه ص ٣٥ — ٣٦ ، « لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شىء خلقه الله الا تكلموا عليه ووضعوا قياسا ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به » ، التنبيه ص ٤١ .

(٦٣٠) « لولا ابراهيم (النظام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم » ، الانتصـــار ص ٤١ .

(٦٣١) « ان أبا الهذيل تاب عن الكلام فى هذا الباب (هل لمقدورات الله كل وغاية ونهاية ؟) عند فطن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر ، الانتصـــار ص ١٦ ، قال النظام وهو يجود بنفسه « اللهم ان كنت تعـــلم انى لم أقصر فى نصرة توحيدك ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشد به التوحيد . فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بارىء . اللهم فان كنت تعلم أنى كمـــا وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » . ومات من ساعته ، الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، وزار ابراهيم الســـنوسى أبا موسى الدردار وسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعا ، الانتصار ص ٦٨ .

(٦٣٢) أنظر البـــاب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصـــل الاول ، هل علم الكلام علم ؟ .

٤ ـ تكوين القضايا :

لما كانت كل هذه الابنية العقلية انما تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية وبالتالى كانت كل القضايا حول الذات والصفات انما تكشف عن مضمون نفسى واجتماعى وكانت اقرب ما تكون الى التعبيرات الانشائية التى تعبر عن مواقف انفعالية منها الى قضايا خبرية تصدر أحكاما على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التى يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية أو الاجتماعية هى تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الامل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس الا وجود متوتر بين هذين القطبين يظهران أحيانا كبعدين بين الاعلى والادنى ، بين المثال والواقع ، وأحيانا أخرى بين الامام والخلف ، فالاعلى هو الامام والادنى هو الخلف . والخلاف فى العبارات انما يدل على خلاف فى المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية أو المرحلة الانسانية ، فى الاولى يتم تصور العلاقات بين الاطراف بين الاعلى والادنى ، وفى الثانية بين الامام والخلف . والوجود الانسانى رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . اذا ما تحقق وصل الى الكمال وان لم يتحقق ظل ناقصا . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هى التجربة الشاملة للوجود الانسانى . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . اذا تحقق المثال حدث الكمال وان لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستمرة بين الحركة والسكون(٦٣٣) .

---

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والاسماء اثباتا لمدح أو نفيا لعيب « فان قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وانما نصمه بصفات المدح لزمتهم مصيبتان : (أ) اطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه فى هذه الآيات بصفات الذم والعيب ، وهذا كفر . (ب) أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وان لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخى وحسن الاخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبل ، نعم المرء ! ويقولون انه تياه قياسا على أنه جبار ومتكبر ، ويقولون إنه =

لذلك كان سؤال القدماء عن الاوصاف والصفات والاسماء بصيغتين الاولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حليم ؟ هل الله غير حليم ؟ ... الخ . وهذا يعنى أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شىء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا . فما هو وجه الارتباط بين الشىء ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو فى الظاهر أولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن فى الحقيقة تبدو الصفات والاسماء السالبة على أنها المصدر والاساس . فيبدأ واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسوة قبل أن تنشأ الرغبة فى الرحمة . وقد يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفى وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة فى واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقا زمانيا او خلقيا . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفى الصفات السلبية تكون الاولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عادل بنفى الظلم عنه ، ورحيم بنفى القسوة عنه ، وصادق بنفى الكذب عنه ، وحليم بنفى السفه عنه ... الخ . بل ان نفى الصفة المضادة يكفى لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتا

= مستكبر فهو والمتكبر فى اللغة سواء ، وذو منة وعجب اذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء ... فان هذه الصفات التى منعوا منها لانها بزعمهم صفات ذم فان السمع والبصر والحياة أيضا صفات نقص لانها أعراض دالة على الحدوث ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازا ، ولا يجوز أن يقال انه متكلم لان الله لم يسم نفسه متكلما . ولا يجوز القول ان لله كلاما لنفى الخرس . فنفى الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفتين والا لزم تسميته شماما لنفى الخشم ومتحركا لنفى الحذر ، وهذا كله الحاد فى اسمائه ، الفصل ج ٣ ، ص ٩ .

موضوعيا . ويكون نفى الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة اثبات الصفات أو نفيها ، وهو اثبات الصفة بنفى الصفة المضادة . والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفى شيئا فى الواقع . فحب الحلو لا يعنى كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب فى الشعور وطبقا لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصدق القضية لا يعنى كذب نقيضها بالضرورة الا فى المنطق الصورى الفارغ من كل مضمون لانه فى الواقع قد يتحد الضدان فى واقعة واحدة(٦٣٤) . وقد تعنى الصفة نفى ضدها . وقد تنشأ الاسماء من نفى الضد . فالعالم ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحى ما ليس بميت . وذلك يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو النفى(٦٣٥) . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد

---

(٧٣٤) عند الحسين بن محمد النجار أن الله لم يزل جوادا بنفى البخل عنه دون اثبات جود ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٩ ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ، سميع بصير أو سامع مبصر تعنى اثبات الذات ونفى الصفات المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وذهب الى أنه مريد لنفسه أى غير مستكره ولا مغلوب ، الارشاد ص ٦٣ ، وقد رد الجوينى عليه مثبتا الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ — ٦٨ ، وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات صفات ذاته نفى الصفات المضادة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٢ — ٢٣٤ ، وعند شيطان الطاق الله عالم أى ليس بجاهل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٣ ، وعند البغداديين الله حليم أى ناه عن السفه كاره له ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وهو أيضا موقف أبى الهذيل العلاف ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٧ ، وعند ضرار تعنى عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحى ليس بميت ، مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام اثبات ذاته نفى الجهل عنه ، وتعنى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، واثبات السمع نفى الصمم ... الخ . مقالات ج ٢ ، ص ١٥٩ ، وعند النظام ، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف فى الذات .

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة فى فائدة وصف الله بأنه عالم قادر . فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فالزم على هذا كون الجمادات والاعراض عالمة قادرة لانها ليست بجاهلة ولا عاجزة ، الاصول ص ٩١ ، ومن الاسماء ما يجب اثباته لله لاجل نفى النقص عنه نحو كونه سميعا لنفى الصمم ، بصيرا لنفى العمى ، ومتكلما

=

هو الاساس . واذا كانت الصفات مجازا لا حقيقة في الله فمعناها نفى الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز وأقرب اليه(٦٣٦) . والحقيقة هو النفى والمجاز هو نفى النفى ، وهو الاثبات .

وحرصا على التنزيه وعلى الاتساق المطلق فى تصور الذات المشخص لان الاضداد توحى بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الاضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطنا للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها فى حين ان صفات الافعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لان صفات الذات هى الصفات الجوهرية ، واضدادها نفى لها . فاذا كان الذات المشخص عالم قادر حى فلا يتصور أن يكون جاهلا عاجزا ميتا . أما صفات الافعال المتصلة بالعالم والتى تتعامل مع البشر وتدخل فى علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور اضدادها كالمحبة والكراهية والرضا والسخط(٦٣٧) . فان كان السؤال :

=

لنفى السكوت والخرس ، الاصول ص ١١٨ ، واتفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما أن البارى عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٣ . ويتفق أهل السنة فى ذلك فى بعض الصفات . فقد أجمعوا على أن ارادته للشىء كراهيته لعدم ذلك الشىء كما قالوا ان أمره بالشىء نهى عن ضده ، الاصول ص ١٠٢ على عكس علماء الاصول الذين جعلوا لكل فعل حكما دون قلب الامر بالشىء الى نهى عن ضده كما هو الحال فى المنطق الصورى .

(٦٣٦) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله انما هو مجاز لا حقيقة وانما معناه أنه لا يجهل . وقال سائر الناس ان علمه علما حقيقة لا مجازا ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ ، مريد ، محب ، ودود ، راض ، ساخط ، غضبان ، حوال ، معاد ، حليم ، رحمن ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، بارىء ، مصور ، محيى ، مميت من صفات الفعل . فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل ، مقالات جـ ٢ ص ٢٨٩ ، وانكرت المعتزلة أن يكون الله مريدا للمعاصى . وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته . وأنكروا أن يكون

=

هل يوصف الله بالضد ؟ تكون الاجابة بالنفى لان الضد موجود فى الواقع ، والصفات موجودة فى الذات المشخص كتعويض عن العجز فى الواقع وكتنزيه للذات المشخص عن صفات النقص(٦٣٨) . ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفى الضد عن الذات المشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهرا من مظاهر النقص ؟ فالذات المشخص قادر على الجمع بين الاضداد(٦٣٩) . ويؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة ، ويجعل الذات المشخص قادرا على فعل الصفة المضادة بل وقادرا بقدرة قديمة . فالله قادر على الظلم ! ويؤثر البعض الآخر نفى مظاهر النقص التى تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها ايثارا للتنزيه عى مستوى الكمال على القدرة المطلقة (٦٤٠) .

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الاسماء فيكون : هل يجوز أن يقلب الله الاسماء ؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الاسماء بالمسميات . والاجابة بالنفى تؤثر الثبات اللغوى وارتباط الاسم بالمسمى حرصا على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الافراد عن طريق لغة متفق

=

الله لم يزل متكلما ، راضيا ساخطا ، محبا ، منعما ... فهى كلها صفات أفعال وليست صفات نفس . صفات النفس ليس لها ضد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، هل يقال : لم يزل الله غير محسن اذا كان للاحسان فاعلا ؟ غير عادل اذا كان للعدل فاعلا ؟ مقالات ج ١ ، ص ٢٣٧ .

(٦٣٩) هذا هو رأى الصالحى وصالح من أن الله قادر على خلق الادراك مع العمى ، والقطن والنار ، والحجر والجو .

(٦٤٠) هذا هو رأى أبى الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائى وسائر المعتزلة . وعند النظام لايفعل الله الا الاصلح ، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب ، الفرق ص ١٣٤ ، اذا فعل شيئا ترك ضده ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ .

عليها(٦٤١) . فاذا كان السؤال وضعيا بصرف النظر عن الذات المشخص وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الاسماء فانه يكون : هل يجوز اليوم قلب الاسماء واللغة على ما هى عليه أم لا ؟ فتتغير الاسماء اذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضعات . وهذا التغير يحدث طبقا للتغيرات الاجتماعية . ونفى هذا التغير يثبت وجود الاسماء العامة بضرورة الذهن أو بضرورة الاشياء ، وهى النظرة المثالية التى تجعل اللغة توقيفا لا وضعا(٦٤٢) . والصفات المضادة ليست فقط على مستوى الاسماء كما هو الحال فى التقليب فى اللغة عندما يسمى الاسود أبيض ، والعالم جاهلا ، والطويل قصيرا ، والبدين رفيعا بل أيضا على مستوى القلب الشعورى(٦٤٣) . فضلا عن أن التقليب فى اللغة ليس مجرد تغيير فى الاسماء بل يقوم بوظيفة فنية فى الرسم المضحك للشخصيات .

والتضاد كالاتساق والانسجام والتآلف ، مكون من مكونات الحياة الانسانية . هناك تضاد فى الاحساسات ، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضىء والمظلم أو الالوان كالابيض والاسود أو الاحجام كالصغير والكبير أو الاطوال كالطويل والقصير أو الاوزان كالخفيف والثقيل أو الاصوات كالضعيف والقوى ، والحاد والغليظ ، أو المشمومات كالكريه والحسن، أو المذوقات كالحلو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم . وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه اما فى دراسة العناصر الاربعة وتآليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث أنها ظاهرة

---

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٢) مقالات ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٣) تذكر عديد من الامثلة الشعبية هذا القلب الشعورى مثل « الجعان يحلم بسوق العيش » . ويجوز الصالحى أن يسمى الله نفسه عاجزا مواتا جاهلا حمارا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ — ١٧٠ ، كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد . ويجيز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٩ ، ولكن الجبائى وعباد لا يجوزان أن تكون أسماء البارى على التقليب له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٧ .

طبيعية(٦٤٤) . كما يوجد التضـــاد أيضا فى الانفعالات الانســـانية التى يمكن تصنيفها أيضا الى انفعالات ايجابيـــة وانفعالات سلبية . فهنـــاك الشجاعة والجبن ، الجراة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والاخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه فى ترقى الروح والاتحـــاد بالذات المؤله . ويوجد التضاد أيضا فى الذهن الانسانى فى مقولاته عـــن الضد والعكس والقلب والمعارضـــة والقابلة والتناقض . فلكل قضـــية عكس ، ولكل تصـــور ضد ، ولكل شىء مقـــابل . والذهن هنا تابـــع للاحساسات بالاشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبـــير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحى الانسانية . ففى الاخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعـــة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الغيريـــة والانانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفى الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلى والذهنى ، الروحى والحسى ، الصورى والمادى . وفى الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحســـنة والسيئة ، النفـــع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيـــا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهـــو ما وضح فى الاخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد فى الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهنـــاك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ،

---

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالاساس العقلى للصفات الايجابية والسلبية . قال قدرية البصرة ان الله لم يزل سميعا بصيرا على معنى أنه كان حيا لا آفة به تمنع من ادراك المسموع اذا وجد . وكذلك الجبائى وابنه ، الاصول ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب فى حقه كونه قادرا وضده كونه عاجزا ، وكونه مريدا وضده كونه كارها ، وكونه عالما وضده كونه جاهلا ، وكونه حيا وضده كونه ميتا ، وكونه سميعا بصيرا وضدها كونه أصم وكونه أعمى ، وكونه متكلما وضده كونه أبكما . الباجورى ص ٩ .

وهو التضاد الغالب فى هذا العصر . وكل محـاولة لالغاء التضـاد هى محاولة للقضاء على مصدر الحركة فى الحياة الانسانية وفى التـاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة الا لصالح الوضع القائم خوفا من تطور الواقع تطورا طبيعيا لصالح الطرف الغائب المقهور .

وقد ظهر هذا البناء الشعورى فى كل القضايا التى يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاتـه . وهى العبـارات التى تأخذ فى المجتمع المتدين معانى دينية بل وتكون علما هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا باحصاء شامل لكل ما قيل عن الله ؛ وما صدر مـن عبارات وقضايا تجعل الله موضوعا فى قضيـة أو مبتدأ فى جملة فانهـا لا تتعدى نوعين من القضايا . الاولى قضايا ايجابية مثل الله موجود ، الله عالم ، الله قادر ، الله حى ، سـواء كان المحمـول من أوصـاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الاسماء التسعة والتسعين ، وفى هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة فى صيغة الاثبات . والثانى قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فان أو ليس فى محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنـين أو ثلاثة اذا ما نفينا أضـداد أوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلا ، وليس عاجزا ، وليس ميتا ، وليس أصما ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعا للاهواء اذا ما نفينا أضداد الصفات السـبع . أو ليس ظالما ، وليس قاسـيا ، وليس حربا ، وليس متهورا ، وليس صغـيرا ، وليس ناسيا ، وليس بخيلا ... الخ اذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسـعين . فى العبارات الاولى نثبت له صفات الكمال ، وفى العبارات الثانية ننفى عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف فى الفكر الدينى ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الامثـال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هى صور فنية ترجع فى حقيقة الامر الى النوعين السابقين من القضايا ، القضـايا الموجبة والقضـايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظلاما » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الاول لله صفات الكمال وينفى الطريق الثانى عن الله صفات النقص . الآيات الاولى آيات الاثبات . والآيات الثانية آيات السلوب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو فى صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفي النقص . وقد جمعتهما الآية البليغة « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . فالاولى سلبية والثانية ايجابية ، الاولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب أولا كان أساس الايجاب وسابقا عليه . فالشعور يبدأ نافيا وينتهى واضعا كما هو الحال فى الشهادتين « لا اله الا الله » . فالعبارة الاولى « لا اله » نافية ، والثانية « الا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقــى السلب والايجاب على ما هــو معروف فى تاريخ الفكر الدينى . فـ« ليس كمثله شىء » تعبير عن التنزيه الذى هو فى الحقيقة رغبة فى التعظيم والاجلال فى صياغة عقلية ، وهو أيضـا معنى التعالى . كل صياغة للمؤله فانه ينِد عنها لانه أعلى وأعظم وأجل من أية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبى هو الاسلم عادة تجنبا لكل تشبيه أو تجسيم ، وهو فى الحقيقة نفى لجميع الصفات الحسيــة التى يرمز اليها الشىء ، وهى الصفات التى يعتبرها الشعور نقصا وعيبا ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقاها الانســان من العــالم ونفاها عن المؤله(٦٤٥) . والجزء الثانى « وهو السميع البصير » يشير الى الطريق الايجابى فى اثبات الصفات وهى مجموع المثل الانسانية التى عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤله وتأملها اعجابا ثم عبدها وقدسها تشخيصا . فالصفات كلها ســواء كانت ايجابيــة أو سلبية ، صفات نفس أو صفات فعل هى اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعـــة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انسانى خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتى المحبة والكراهية أو يتحــدد فيه الشعور الجماعى بالنسبة للجماعات الاخرى فيقسمها الى جمـــاعة

---

(٦٤٥) « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ، الفقه ص ١٨٤ ، كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٦ .

مؤمنة وأخرى كافرة أو الى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسى كله على المؤله المشخص . وغالبا ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤله المشخص يواليها ويعادى سواها . يخلق الانسان جزءا من ذاته ، ويؤلهه أى أنه يخلق المؤله على صورته ومثاله . فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدس بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه . فان عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتى خالص ، فبتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل فى نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . فتتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التى تستقبل بعد ذلك بسهولة عديدا من الصفات ، وتكون مشجبا يسهل عليه تعليق باقى الامانى الانسانية التى لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه فى الحقيقة يصدق أيضا على ما انتهى اليه القدماء فى التوحيد . فان اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معا فى صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هى الذات الانسانية فى اكمل صورها(٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانسانى كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسى لنشأة الافكار فانه سواء فى اثبات الصفات أو فى نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع

---

(٦٤٦) انظر عبد الكريم الجيلى : الانسان الكامل بالرغم من أن العنوان غير المضمون . ونرجىء الحديث عنه بالتفصيل الى الجزء الثالث من القسم الاول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان «من الفناء الى البقاء» محاولة لاعادة بناء علوم التصوف. وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية « خودى » ان هى الا محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التى أعارها القدماء الى الله أو القوها عليه . بل ان هناك اشتراكا فى اللفظ بين « خوذا » الذى يشير الى الذات الالهية وبين « خودى » الذى يشير الى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذى سلبه الانسان عن ذاته كى يصف به المشخص المؤله .

الحسى الى تكوين القضايا . فالمعنى هنا يعنى وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية . فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكوينى وليس منطقا صوريا(٦٤٧) .

(أ) **القضايا الموجبة** . فى القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية . اولا اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها فى عبارة . ثانيا ، خلق الذات المشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه . ثالثا ، تعليق الصفات على هذا المشجب أو اسقاطها على الذات فتصبح صفات لها . هذه هى العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا . وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث فى الشعور وعلاقته بالاوضاع النفسية الاجتماعية تظهر أيضا فى تكوين القضايا ، كل على حدة على النحو الآتى :

١ ـ الله عالم . تعنى أن الانسان يود أن يكون عالما ، فالعلم أحد المثل الانسانية ، ومن منا لا يود أن يكون عالما ويريد أن يكون جاهلا ؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم فى حياته نظرا لانه جاهل أو نصف متعلم فانه لا يستطيع أن يكون عالما على الاطلاق . ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة فى العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف اسمى فيثبته نظرا كموضوع مثالى أى أنه يتحقق تحققا صوريا فارغا من غير مضمون فيصبح العلم ذاتا وموضوعا فى آن واحد ، هدفا مشخصا . وفى هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتحجر وتتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتا مطلقا فيتحول الوعى بالذات الى وعى مطلق . وفى حالة وصف هذا الذات المشخص ، وهو الذات المثالية المتعالية فان الانسان لا يجد أمامه الا الاهداف السامية والغاية القصوى التى

---

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيرا عن التحليل النفسى للقضايا ولكننى آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعادا عن التجارب الذاتية الصرفة وأيثارا لوصف الموضوع المستقل .

تشخصت من قبل فيصفها بها ، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته بمثله ، ونفسه بغاياته . وسرعان ما تجد الصفات مشجبا لها فى الذات . ومن ثم يقول الانسان الله عالم . فمعنى الله عالم لا يأتى من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الامام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى الوراء . فدلالة القضية فيما قبل تكوينها وليس بعد التكوين . فالله هو الوعى بالذات ، والعلم مثله الاعلى . ولكن الظروف الاجتماعية التى يعيشها الانسان تجعل الوعى بالذات مغتربا ، والمثل الاعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيدا عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته المغتربة ويقدس صفاته ومثله التى لم تتحقق ، ويصفها بأعز أمانيه حرصا عليها وتمسكا بذكراها حنينا اليها ومناجاة لها . فاذا ما تغيرت الظروف ، واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الاعلى فى العلم فانه يكون متعلما لا جاهلا ويقضى على الامية فى حياته وحياة أمته وهى ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضا الامية الثقافية والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة « الله عالم » بل يقول « أنا عالم » ومجتمعى مجتمع علم ، وحياتى يسودها العلم ، وتقوم على أساس العلم . ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فان العبارات والقضايا والاحكام عن « الله » تكون مشروطة بمدى احداث هذا التعبير . فالاولوية هنا للتوحيد العملى على التوحيد النظرى (٦٤٨) .

---

(٦٤٨) يمكن تحليل باقى الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحيانا اختصار مراحل التكوين فى مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع تكوينها البطىء وكيفية تحولها من تجربة معاشة الى قضية منطقية . ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسى المنطقى للقضايا . قد تختلف الافراد فيما بينها بالنسبة الى الطول أو القصر فى تتبع المراحل أو السطحية والعمق فى الاحساس بالمعانى وادراك البعد الداخلى للقضايا فى الشعور . ولقد آثرنا اجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لاوصاف الذات وصفاتها ايجابا وسلبا حتى يشعر القارىء بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وادراك الباقى بالقياس .

٢ ــ الله قادر . وتعنى أن الانســـان يود أن يكون قادراً ، فالقدرة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايته القُصــوى . ولكنه لا يستطيع نظرا للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التى يعيشها والمواقف التى يجد نفســـه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانســـان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف الى حلم ، والغـــاية الى ثمن . ولما كان الانســـان يعيش مغتربا فى العالم فانه يقتطع جزءا من وعيه بالذات ويجعله وعيا مطلقا فى حركة فارغة نحو الامام المسدود أى نحو الاعلى المفتوح ، وعيا فارغا من الوعى ، وعيا خارجيا مطلقا يغرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعى المطلق ووصفه ومناجاته فانه لم يجد فى جعبته الا مثله العليا . فوصف أعز ما لديه بأغلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهـــور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فاذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانســـان قادرا بالفعل على تحقيق مثله الاعلى وقضى على ظروف العجز وموانـــع القدرة فان القدرة تصبـــح واقعا ملموســـا ، عيانيا مشاهداً ، وتتوقف عن أن تكون حلما . وفى نفس الوقت يسترد الانسان ذاتـــه المغترب ، ويعود الوعى المطلق من خارج العالم الى وعى بالذات داخل العـــالم . وبعد أن كان الوعى منغلقا على نفســـه يغوص فى عواطف الاجـــلال والتعظيم والتأليه فانه يصبح وعيـــا بالذات ووعيا بالعلم ووعيا بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان الى وصفـــه لانه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذى يغير ظروف العجز الى ظروف القدرة هى الذات نفســـها فى حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء مـــن نقـــاءِ الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادرا وبالتالى لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ ــ الله حى . وتعنى أن الانســـان يريد أن يكون حيا وأن يحافظ على حيـــاته لانه يتنفس ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الاعلى ، وهدفه الاسمى ، وغايتـــه القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فنـــا يعظم الحياة ، وما أكثر ما ينفعل لشـــعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانســـان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كســـاء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحســـاب ، ولا يشعر بشىء أو يشعر

وبخفى شعوره . ولدى أدبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضياع . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتا على موت . بل كثيرا ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالموت سكون وهدوء وطمأنينة حتى اصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة الا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظا عليه فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفين يحرص عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتا مغتربا فى العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فانه يقتطع من ذاته ذاتا أخرى يضع فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلا عن العالم الضائع ، وطرفا آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغا من غير مضمون ، موضوعا للتأليه ، وكيانا للاجلال والتعظيم . فاذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فانه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعوه ليستجيب ، فلا يجد فى جعبته الا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حى ، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حى » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها ، وعشقها ، وأصبح حيا ، ونزع عنه الكفن ، وزاح عنه رداء الموت ، تتحقق الحياة بالفعل ، ولا تعود مثلا أعلى ، تمنيا وحلما . وفى نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعى ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقعه وان كان فيه . الوعى الفردى قوامه الحرية وان كتمت وأخمدت . وفى هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذى يقضى على الاغتراب ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحققه فى الموصوف هى قدرة الذات الواعى على تجنيد الجماهير ، وتغيير الواقع ، والاصرار على الحياة ، ورفض الموت والخنوع .

٤ — الله سميع . وتعنى أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعى ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ، ويحدث

له بعد السمع الادراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحيانا لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الادراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ايثارا للسلامة وأملا فى النجاة . ومع ذلك يظل الوعى المدرك من خلال السمع مثلا اعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويدركه بالنسبة له أملا لا يتخلى عنه أو حلما يراوده بالرغم من استحالة ذلك فى الواقع . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم ، وعيه بالذات مشخص خارجا عنه ومجسدا فيه ، فان الشوق ينازعه اليه ، والحنين يتجه نحوه ، وتظهر ضرورة المناجاة ، فاذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهال اليه لحاقا بالوحدة بين الذات المسلوبة والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة فى الداخل والذات الحسية فى الخارج فانه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » مبالغة فى وصف السمع . فاذا ما تغيرت الظروف واصبح الانسان يسمع الاشياء ويدرك ما حوله ، يثيره القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعا ومدركا . وفى نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ، يرد الى جسده قلبه المنزوع منه ، ويعيد الى بدنه رأسه المفصول عنه . يعى ذاته ، ويتحول الوعى بالذات الى وعى بالعالم ، ويصبح سامعا . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتحقق الشىء يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشىء ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعى الفردى نقطة البداية لتحويل الوعى بالذات الى وعى بالتاريخ .

٥ — الله بصير . وتعنى نشأة وتكوينا أن الانسان يود أن يكون بصيرا ، ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم . والبصر ادراك ، والادراك وعى بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤية لاحداث العصر وادراك لها . ولكن يحدث أحيانا أن يكون الانسان غير مبصر ، لا يسمح له بالشهادة ، ويمنع من الرؤية . فيسير مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الاذنين ، شاهدا لا يرى شيئا . حماية للنفس ، وايثارا للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظا على لقمة العيش ، وتربية الاولاد . ومع ذلك فانه لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الاعلى فى الشعور الرائى والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة

فى صدره ، وهو أضعف الايمـــان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة فى الذاكرة ، تنتظر وقت الاعـــلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغتربة عن العـــالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه فى صـــورة جسد ، ونصف حى يعشقه يطلقه ويثبته وينظر اليه بعيدا عن العـــالم وخارجا عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستارا عليه ، ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفا محاورا بعد أن عز المحاورون فلايجد أمامه الاآن يصف أغلى مالديه بأعز مالديه، أن يصف ذاته بمخزونه النفسى من الشهادة فيقول «الله بصير». فاذا ماتغيرت الظروف، واصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن ســمع ، وفتحت العينان كمـــا تطرقت الآذان ، وشـــهد على عصره ، واصبح شاهدا عليـــه وربما شهيدا له . وبالتالى يســترد صفاته الى ذاته بعد نسبهـــا الى وعيه المطلق خارجا عنه . وفى نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ، ويعود به الى العـــالم ، ويحقق الوحدة فى شخصه ، وتصبح ذاته واعية فردية تتصف بصفـــات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفـــات الســمع والبصر . والذى يغير الظروف هو هذا الوعى ذاته بأن يصبح بؤرة للوعى التاريخى المتمثل فى حركة الجمـــاهير وقدرته على الاتحاد به ومعـــرفة مساره ومراحله . فهو وعى حر ومستقل يستطيع أن يستل نفســـه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ ــ الله متكلم . وتعنى أن الانســـان يود أن يكون متكلما ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بهـــا . فكما يسمع ويبصر فانه يتكلم . النطق تعبير عن الوعى وابلاغ لمضمون الادراك ، وايصال له للآخرين . ولكن الانســـان فى عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضـــع كل انســـان فيه يديه على أذنيـــه وعلى عينيه وفوق شفتيه وشعاره « لا أسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مســـلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فانه يحـــدث نفســـه أو يهمس فى آذان الاصدقاء ويسر الى الجيران أو ينطلق الحديث فى حجرات النـــوم أو كتابة فى دورات المياه خـــوفا من العيون والآذان . فاذا ما تحدث علنا فانه لا يتحدث الا نفـــاقا وتملقـــا دون قول كلمة أو صـــدى . ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبـــة دفينة يتمناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صـــادقا مع النفس ،

مطلقا لطاقاته ، ممارسا لحرية القول . يظل الكلام حبيسا فى الصدر ، كلاما ضامرا يتحدث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلغ والمبلغ اليه ، الرسول والمرسل اليه . ولما كان الوعى بالذات قد قذفه الانسان خارجا عنه وشخصه فى الكون عاش غريبا فى العالم بلا وعى بالذات أو بالعالم ، عاش متأملا لذاته خارجها دون ادراك أو وعى لاى مضمون لها . ولما أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجا عنه فانه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه ، بمثله الاعلى المكتوم فى الصدر وهو الكلام فيقول « الله متكلم » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة فى داخله ، يتحول الوعى المطلق بالذات الى وعى بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعى بالذات صفته المسلوبة المعارة الى الآخر ويصبح متكلما . فيفتح الانسان فمه ، وتحل عقدة لسانه ، ويتفوه بالكلام وبعيون الكلام . يجهر بالصوت ، يسمعه القاصى والدانى . يتوجه بالنداء ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الاعلى فى محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذى يغير الظروف هو مقدار الوعى بالذات ، والقدرة على قيادة أمة ، وتجنيد الجماهير ، وان يتقابل الوعى الفردى بالوعى التاريخى حتى تتحد حرية الوعى بحتمية التاريخ .

٧ — الله مريد . وتعنى أن الانسان يريد ويبغى ويتوق ، ويريد حرا بمحض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش فى عالم قهر وتسلط يمحو ارادته ، ويردها الى نفسه فتظل حبيسة فى داخله ، مطلوبة بين جنباته ، ويصبح الانسان عاجزا عن فعل شىء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقاته حبيسة . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن مثله الاعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكتم عليها ، ويحافظ على امكاناتها فتتحول الى موضوع متعال غير متحقق . ولما كان الانسان مغتربا فى العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعى منه ، الى وعى مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع أنه خالقه ، ويفنيه مع أنه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعاءه ، ووصفه وتصوره ، فانه يصفه بمثله الاعلى المكتوم الحبيس ، من كنوزه النفسية الدفينة ، افراجا عنها واستعمالا لها وكنوع

من التحقق اللغوى الكلامى لها فيقول « الله مريد » . فاذا ما تغـيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقـالها ، وتحقق مثله الاعلى فأصبح مريدا فاعلا ، يزدهر وجوده ، وتتأكد حيـاته ، وتنتشر ذاته ، ويسـترد وعيه المسلوب المشخص خارجا الوقت يعى الانسـان ذاته ، ويسـترد وعيه المسلوب المشخص خارجا عنه المتحجر فوقه ، ويصبح مريدا كمـا أصبح سامعـا بصيرا متكلما . فيصبح الانسـان فى نهاية المطـاف عالما قادرا حيـا ، سميعا بصيرا متكلما مريدا . ويصبح وعيه بذاته هو الوعى المطلق ، متحققا فى التاريخ . يسـير على قدمين ، ومحمولا على جسـد ، يهز العروش والتيجـان ، ويسقط أنظمـة الجهل والعجز والموت ، ويقضى على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفـاعل الوعى الفردى مـع الوعى التاريخى فان تحرر الوعى الفردى أولا يحرك حتميـة التاريخ ، ويرجـع الشعوب الى مسارها الطبيعى حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التـاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حى ، الله سميع ، الله بصـير ، الله متكلم ، الله مريد انمـا تعكس مجتمعا جاهلا عاجزاً ميتـا لا يسـمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالى يكشف الفكر الدينى الذى يجعل الله موضـوعا فى قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسـياسية التى يعيشها المجتمع الذى تطلق فيه أمثـال هذه القضايا . فالله كموضـوع فى قضية خير مشجب لامانى البشر ، وأصقل مرآة تعكس احلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عـن عجز الافراد والشـعوب عن أخذ مصـائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها ، حقوقها فى العلم والارادة والحيـاة ، وحقـوقها فى السـمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن أوضـاع الجهل والعجز والمـوت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضـع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، رؤية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسـان بين الحقيقة والوهـم ، بين الواقـع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسـان فى تجـاربه فى الحيـاة ، النجاح والفشـل ، اليأس والامل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانهيـار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول : الله موجود ، الله قديم باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس ليس فى محل ، الله واحد (٦٤٩) . فقضايا الذات انما نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعورى التى نشأت به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التى تكمن وراء تكوين القضايا فمثلا .

١ — الله موجود . تعنى أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فانه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . واذا أراد وصف وجوده المشخص خارجا عنه نظرا لاغترابه فى العالم فانه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فاذا ما تغيرت الظروف ويكون موجودا بالفعل فان مثله الاعلى يتحقق ويصبح موجودا .عندما يقضى على اغترابه يصبح موجودا فى العالم وليس خارج العالم ، موجودا حقيقة لا وهما ، واقعا لا خيالا ، حسا لا افتراضا . يسترد الانسان وصفه الاول وهو الموجود ويصبح الانسان موجودا ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر اذا ما وجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف الا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة . بالتالى تتحقق حرية الفرد فى حتمية التاريخ .

٢ — الله قديم . تعنى أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وتراثه السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والاجداد ، ممتد فى الزمان . ولكن فى الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة ، مجتث الجذور ، تابعا مقلداً . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك فى الامثال العامية فانه يؤله الصفة التى لم تتحقق . ولما كان يعيش مغتربا فى العالم يخلق ذاتا مطلقة من ذاته ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القديم ويقول « الله قديم » . فاذا ما تغيرت الظروف وتحققت الاصالة فى الوجود ، واكتشف جذوره فى

---

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس . الوعى الخالص (الذات) . وقد قمنا بتحليل أوصاف الذات الست على وجه العموم دون الدخول فى التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

التراث تتحقق صفة القدم فى حياته . فاذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فان الصفة تتحقق فى الذات وتعـود اليها . ويتم ذلك بفضـل الوعى الذاتى للوعى التاريخى من خلال تجنيد الجماهير وحركتها فيه .

٣ — الله باق . تعنى أن الانسـان يود البقـاء ، وأن يظل فى القلوب ، حيـا فى ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء ، وأن يستمر فى الوجود . ولكنه يعيش فى ظرف يفرز فيـه الفنـاء ، ولا يبغى له البقاء ، لانه يتنكر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه فى السـجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسـله ، وعدم الانسـان بالنسبة له أفضل من وجوده . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم قذف بنفسـه خارج نفسـه فى ذات مشخصة يتعبدها واحتـاج الى مخاطبتها ووصفها فانه يصفها بحلمه الذى لم يتحقق وهو البقاء فيقـول « الله باق » . فاذا ما تغيرت الظروف وأصبح فى الدنيا خالدا ، وبقى فى أذهان النـاس حيا فى شـعور الجماهير ، واسترد ذاته بعد وعيـه بالذات فان صفة البقـاء تتحقق فيه بتحقق ذاته . ويتم ذلك فى الـوعى الفردى كارهاص للوعى الاجتماعى .

٤ — الله مخالف للحوادث . يعنى أن الانسان يود ألا يكون شبيها بالاشياء ، وأن يكون فردا ليس كمثله شىء ، متفردا ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش فى عالم الارقام ، كل فرد رقم ، وتتكـرر الارقام ، وتفقد الهويات ، فأصبح الانسان شبيها بالاشياء . ومع ذلك تظل الرغبة فى التفرد لديه حلما لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهدفا أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغتربا فى العالم يعيش خارجه ، آخذا من ذاته جوهرها ولبها ذاتا أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعبدها فلا يجد الا حلمه الذى لم يتحقق ومثله الاعلى فيقول « الله مخالف للحوادث » . فاذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الاعلى بالفعل فانه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فردا . وعندمـا يقضى على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فانه يصفها بوصفه وهى المخالفة للحوادث . وهذا يتم بجهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطى مثلا للآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجندون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ — القيام بالنفس . ويعنى أن الانسان يود أن يكون قائما بنفسه ، لا فى محل ، وان كان يعيش فى مكان ، يستمد وجوده من ذاته ، مستقلا عن المكان ، لا يعتمد فى وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش فى عصر يجعله باستمرار فى محل ، فى سجن أو دار أو شارع أو هيئة فانه يكون معتمدا فى وجوده على غيره ، ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد ايجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فانه لا يتخلى عنه ويظل حلما يراوده ومثلا أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا عن العالم يتعدى ذاته فى غيره ، فى ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويتعبدها تعويضا عن فقدان ذاته فانه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فاذا ما تحقق الحلم وأصبح قائما بالنفس بالفعل ، معتمدا فى وجوده على ذاته فانه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفى نفس الوقت يقضى على اغترابه ، ويسترد الوعى المطلق خارجه الى داخل ذاته فيعى بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائما بالنفس بالفعل ولا يطلق حكما لغويا على غيره . العبارة تعويض عن الشىء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق الا بالوعى الضرورى أولا مبلورا للوعى الاجتماعى فى حركة التاريخ .

٦ — الله واحد . تعنى أن الانسان يود أن يكون واحدا ، فردا ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش فى عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون ، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتملق والمداهنة والتلون . ومع ذلك فان الانسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له قد يتحقق فى يوم ما ، يحافظ عليه ، كامنا فى نفسه . ولما كان يعيش مغتربا فى العالم ، يعيش فى نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فان وعيه بذاته يتحجر خارجا عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلهه ويتعبده . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذى لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فاذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحدا بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحدا بلا طبقات ، بلا غنى أو فقير ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة ، وتتحول الى واقع

حى معاش . هنا يسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعيا بذاته غير لها وصفها المغتصب . وهذا لا يتحقق بطبيعة لحال الا باكتمال شرطى الوعى بالذات والوعى بالتاريخ .

ويمكن تحليل الاسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على أنه « أسماء الله الحسنى » من أحصاها فقد دخل « الجنة » هى فى حقيقة الامر مثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة او العملية من عدل وقسط ، وما يبغيه من رحمه ولطف وود وكرم . ولما كانت هذه المثل بعيدة المنال لم يحققها الانسان بعد فى حياته فانه مع ذلك لا يتخلى عنها ويظل ينظر اليها كباقة زهر يتغنى بها ويتعبدها كالكواكب الساطعة والنجوم المضيئة فى ظلمة الليل ابهيم . فاذا ما تحققت الحكمة والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم فى حياته تتحول الاسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان ذاته المفقودة المدفوعة خارجه ، والمقذوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها فيصبح الانسان رحيما ودودا عفوا غفورا شكورا حليما ... الخ . واحصاؤها هنا لا يعنى عدها الحسابى بل تحققها فى حياته العملية وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح المثال واقعا ، والوحى طبيعة ، والله عالما . والجنة هنا لا تعنى الجنة الموعودة خارج الارض بل تعنى تحقيق المثل العليا فى حياته وبالتالى يتحول عالمه الى نظام مثالى ، الى ارض موعودة جديدة ، الى دنيا تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق الوعد ، ويرث الارض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتؤدى الامانة ، ويتابل فعل الخلق من الله بفعل الابداع من الانسان . فاذا كان الخلق يعنى انفصام المثال عن الواقع فان تمثل الاوصاف والصفات والاسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعنى وحدة الواقع فى المثال ، وبالتالى ينتهى الزمان ، ويتحقق التاريخ .

(ب) **القضايا السالبة** : وهى القضايا التى يكون الله فيها أيضا موضوعا ولكن يكون المحمول منفيا ، فالنفى للمحمول وليس للموضوع ؛ مثل الله ليس جاهلا ، الله ليس عاجزا ، الله ليس ميتا ... الخ . وهى تعنى أيضا فى نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على

نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفى بحرف « لا » مثــل لا فى مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفى أخرى . وفى هذه الحالة يقوم الشعور أيضا بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكون قواعدفى المنهج اللاشعورى. أولا الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والاهواء ... الخ صفات نقص فى حين أنها مكونات الانسان وابنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانيا ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤله المشخص القابع فى الكمال ثم نفيها عنه ، وهو موقف يقــوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلى عنها وعدم تغييرها مــن أجل نفيها بالكامل أى انه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلا لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولا ، الاعتراف بالموقف الانسانى والاحساس الواقعى به على عكس القضايا الموجبة التى كان فيها الاحساس بالمثل غالبــــا . هنا اعتراف بأن الموقف الانسانى موقف طبيعى به الجهل والعجز والموت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحــرب والكفر والذل والانتقام والعقاب والصغار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان ... الخ الى آخر مضادات الاسماء . بالتالى فان الموقف الانسانى الطبيعى هــذا موقف شرعى لانه اقــرار بواقع . ثانيا ، الحكم على هذا الموقف الانسانى فى شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منــه والتنكر له ونفيــه . وهــذا هو الخطــأ اللاشعورى . فالموقف الانسانى بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، والى العجز منه الى القدرة ، والى الظلم منه الى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى فى القدرة على التحول من طرف الى آخر بفعل الارادة الحرة وبادراك العقل المستقل . وذلك هو التحدى ، وتلك هى الرسالة . فما يظن أنه نقص هو فى الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يحكم عليه أنه عيب هو فى الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانســـان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثا ، تشخيص الوعى بالذات خارج العــالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم اجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبده

حتى تصب الحياة كلها فيه فى النهاية ويفقد الانسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهى نفس المرحلة فى القضايا الموجبة واستعملها كمشجب تعلق عليه الصفات . رابعا ، اسقاط كل الصفات التى حكم عليها الانسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت واطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الانسان يريد التخلص منها فيقذفها خارجه كما قذف وعيه من قبل خارجه . خامسا ، يسارع الانسان بنفى صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات المشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التى ألقاها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يطهر ذاته المشخص ووعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلا » ، « الله ليس عاجزا » ، الله ليس ميتا ... الخ . سادسا ، فاذاما رجع الانسان الى الاعتراف بالموقف الانسانى وعدم ادانته ثم عمل على تحويل الجهل الى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الاساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم الا عن طريق استرداد الانسان لوعيه الذاتى ، فيعود الذات المشخص داخل الوعى بالذات وهذا لا يتم الا بالوعى الفردى من داخل الوعى الجماعى .

وتطبيقا لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايا السالبة على النحو الآتى :

١ — الله ليس جاهلا . تعنى أن من مكونات الموقف الانسانى الجهل . فالانسان قد يكون جاهلا وقد يكون عالما . والتحدى أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الانسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعى يدل على اتجاه الانسان وميله الى العلم . ولما كان الانسان مغتربا فى العالم ، قاذفا بوعيه بذاته خارجه ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وأن يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مبرئا أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلا » . وفى الوقت الذى يقضى فيه الانسان على جهله ويصبح عالما ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فانه فى هذه الحالة لا يتراءى له نقصه ولا يسقطه على شىء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلا » بل يبحث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه

حينئذ وهو العلم ان لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكى النفى هو الاقوى لان العلم فى حالة التحقق ولو النسبى ليس بأعز ما لدى الانسان . لانه حصل عليه بالفعل أو فى الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التى لم تتحقق .

٢ — الله ليس عاجزا . تعنى أن الانسان يعيش فى عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعوريا بأن العجز آفة وبأن عدم القدرة نقص وعيب لابد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا مشخصا وعيه بذاته خارجا عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فانه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يبرأها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . واذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضى على عجزه وأن يصبح قادرا فانه لن ينفى عن الله عجزه بل ينفى عنه أحد مظاهر النقص الاخرى التى لم يتخلص منها بعد . ولا يصفه بأنه قادر اما لان القدرة قد تحققت بالفعل أو لان النفى أقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيها من الثناء والمدح .

٣ — الله ليس ميتا ، تعنى أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يحكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما اله الموتى أو عبد الاموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى عالمه يرى وعيه بذاته بعيدا عنه ، متحجرا ، بعيدا عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فانه سرعان ما يسقط عليه ولو توهما ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتا » فاذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهرا من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه الا لانه ميت . والانسان الذى لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصدا ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان اذا ما عاد اليه اغترابه عن مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه .

٤ — الله ليس أصما ، فالانسان اذا ما كان أصما فانه يصبح ناقصا فى احساسه . الصمم نقص اذ أنه لا يسمع الاصوات ، ويكون الانسان الاصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحى . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى عالمه قاذفا بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فانه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها فى نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الانسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فاذا ما استرد الانسان وعيه بذاته فى العالم واذا ما قضى على الصمم الحسى أو المعنوى فان النقص يصبح كمالا ولا يقول الانسان حينئذ « الله ليس أصما » .

٥ — الله ليس أعمى . وتعنى أن الانسان يعتبر العمى عيبا ونقصا سواء العمى العضوى أو العمى الارادى . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم نازعا روحه خارجه فانه سرعان اذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فانه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤها منها كما يضحى الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحامد والمحبوب كامل الاوصاف . فاذا ما عاد الانسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوى ورأى وأبصر فانه لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيبا آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ — الله ليس ابكما . تعنى أن الانسان فى حياته يعيش ابكما أخرس اللسان عضويا واجتماعيا لا اراديا واراديا . وهو يعلم أن البكم العضوى اذا كان عيبا فان البكم الاجتماعى امتهان . ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفا بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فانه يسقط من نفسه صفاته . فاذا ما وجدها عيوبا فانه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس ابكما » . فاذا ما تخلص الانسان من خرسه الاجتماعى وتكلم فان صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه اما عيبا آخر لم يقض عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهده مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلا أعلى لديه .

٧ — الله ليس ناقصا . تعنى أن الانسان ناقص خاضع للاهواء

والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم قانعا بوعيه بالذات خارج العالم فانه يود استعادته بالكلام فيضطر الى وصفه فيسقط عليه من صفاته التى هى عيوب مثل النقص . وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول « الله ليس ناقصا » لما كان النقص ضد الكمال الذى به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفى مقدمتها الاهواء والانفعالات . فاذا ما استطاع الانسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملا عاقلا غير خاضع للميل والهوى فانه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الانسان أم يظل جاهلا عاجزا ميتا أصما اعمى أخرس ناقصا ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الانسان ناقصا ، وبالتالى يظل الحديث عن الله فى قضايا سالبة مستمرا ولن يتوقف الا بتوقف مظاهر النقص الانسانى .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سالبة أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها الى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتى :

١ — الله ليس معدوما . تعنى أن الانسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود الى عدم وأن وجوده عدم نظرا لانه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه ، ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول « الله ليس معدوما » . وفى اللحظة التى يصبح فيها وجود الانسان ثابتا مقررا قائما على وجود وليس على عدم أو التى يصبح فيها العدم مظهر كمال للانسان لانه يكون دافعا على الوجود والبقاء فان هذا الوصف لن يسقط ولن ينفى .

٢ — الله ليس حادثا . تعنى أن الانسان حادث ، تجرى عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهى كلها مظاهر نقص يتبرأ

منها . ولما كان الانسان مغتربا فى العالم فاصلا وعيه بالذات عنه ومجمدا اياه خارجه ثم عاشقا اياه متعبدا له ، وأراد أن يناجيه فيحادثه وبصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها فى التو واللحظة ويقول « الله ليس حادثا » . وفى الوقت الذى تنتفى فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحدوث والقضاء على مظاهره فانه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التى يثبتها له .

٣ — الله ليس فانيا . وتعنى أن الانسان فى هذه الدنيا فان ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود فى الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصا والفناء عيبا فانه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى مجتمعه فاقدا وعيه بذاته ، قاذفا به خارج العالم وفى نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب فى محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الامر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانيا » . وفى الوقت الذى لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فان الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانيا . بالرغم من أن الانسان فان الا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالى لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

٤ — الله ليس مشابها للحوادث . تعنى أن الانسان مشابه للحوادث . فهو مرئى وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهى كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغتربا بوعيه خارج العالم محجرا اياه بعيدا عنه وأراد أن يحادثه ويناجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث . ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه ، وهو أغلى ما لديه ، بحدوثه ونقصه ، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول « الله ليس مشابها للحوادث » . وفى الوقت الذى يصبح فيه الحدوث مظهرا من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن ، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادرا على تحقيقها فانه لن ينفى الحدوث عن الله .

٥ — الله ليس فى محل . تعنى أن الانسان فى هذا العالم موجود باستمرار فى محل أى فى مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لان الرؤية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغتربا فى العالم قاذفا بوعيه بذاته خارج العالم فى دائرة ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه الا أن ينفى عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول « الله ليس فى محل » . وفى الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وان يتجاوز الرؤية المحددة فانه لن ينفى عن الله صفة النقص هذه .

٦ — الله ليس متعددا . وهذا يعنى أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وانه متكثر . فهناك بشر عديدون ، أقوام وأجناس ، وهى كلها من مظاهر التشتيت والتشرذم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغتربا فى العالم ، قاذفا بوعيه خارجا عنه ، متحجرا جامدا متقوقعا ، وأراد أن يتصل به وان يناجيه ويسأله ويصفه فينفى عنه مظاهر نقصه وعيبه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعددا » . وفى الوقت الذى يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فانه لن ينفى عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التى تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتى الا فى قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الاصل ، فانه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلا الله رحمن رحيم تعنى أن الله ليس قاسيا ، وأنه ملك تعنى أنه ليس مملوكا ، وأنه قدوس تعنى أنه ليس مدنسا ، وأنه سلام تعنى أنه ليس حربا ، وأنه مؤمن تعنى أنه ليس كافرا ، وأنه مهيمن تعنى أنه ليس مهيمنا عليه ، وأنه عزيز تعنى انه ليس ذليلا ، وأنه غفار تعنى أنه ليس منتقما ، وأنه قهار تعنى انه ليس مقهورا ، وأنه خالق تعنى أنه ليس مخلوقا ، وأنه حكم تعنى انه ليس محكوما عليه ، وأنه عدل تعنى أنه ليس ظالما ، وأنه لطيف تعنى أنه ليس فظا ، وأنه شكور تعنى أنه ليس جاحداً ، وأنه على تعنى أنه ليس دنيا ، وأنه عظيم تعنى أنه ليس حقيرا ، وأنه كبير تعنى أنه ليس صغيرا ، وأنه

حفيظ تعنى أنه ليس ناسيا ، وأنه كريم تعنى أنه ليس شحا ، وأنه رقيب تعنى أنه ليس غافلا ، وأنه واسع تعنى أنه ليس ضيقا ، وأنه حكيم تعنى أنه ليس متهورا ، وأنه ودود تعنى أنه ليس معاديا ، وأنه الحق تعنى أنه ليس باطلا ، وأنه القوى تعنى انه ليس ضعيفا ، وأنه الصمد تعنى أنه ليس أجوفا ، وأنه الجامع تعنى انه ليس المفرق ، وأنه غنى تعنى أنه ليس فقيرا ، وأنه النور تعنى انه ليس ظلاما ، وأنه الهادى تعنى أنه ليس مضلا ، وأنه بديع تعنى انه ليس مجدبا أو مقلدا . الخ(٦٥٠).

كل هذه الاسماء المقلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجدب أو التقليد . الخ . ينفيها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفى الوقت الذى يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملا رحيما ملكا سلاما مؤمنا مهيمنا عزيزا غفارا خالقا حاكما عدلا لطيفا شكورا عليا عظيما كبيرا حفيظا كريما رقيبا واسعا حكيما ودودا حقا قويا صمدا جامعا غنيا نورا هاديا بديعا .. الخ فانه لن ينفى عن الله أضدادها وهى صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حية فى شعوره ، يتبرأ منها ويبرىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجا عنه . لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الاسماء الحسنى مثلا عليا يتشبه بها الصوفى حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أى اسقاط الصفات الانسية والتحلى بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم فى الواقع الفعلى ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلى لظواهر العالم ؟ هز تحققها الافراد أم الجماعات ؟ هل يتحقق

---

(٦٥٠) عند العطوى يعنى جاهل ليس عالما ، وعاجز ليس قادرا ، وموات ليس حيا ، مقالات ج ٢ ، ص ٨٧ .

ذلك فى لحظة الاتحاد أم فى التاريخ ؟ وهل يتم ذلك فى سبيل الفناء أم من أجل البقاء(٦٥١) .

٥ — خاتمة ، التوحيد العلمى :

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيدا عن طريق اطلاق قضايا موجبة مثل « الله عالم » أو سالبة « الله ليس جاهلا » بل هو توحيد عملى عن طريق تحقيق الاوصاف الستة ، والصفات السبع ، والاسماء التسعة والتسعين فى حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فاذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات فى قضايا خبرية أو انشائية يكون « الله » فيها موضوعا لان الله هو وعى الانسان بذاته مدفوعا خارج العالم بعيدا عن الانسان منفصلا عنه متحجرا جامدا مهما حاول الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهال والدعاء والمناجاة (التصوف)أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديما بين التوحيد النظرى وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العملى وهو تحقيق الصفات فى حياة الافراد والجماعات(٦٥٢) .

وقد تنبهت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العملى ، وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذى هو « حق الله على العبيد » وليس

---

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث «من الفناء الى البقاء» من القسم الاول من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكرا محمد عبده بالتوحيد العملى قائلا « فات الاستاذ الامام أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون الى ما عبدوا معه من الصالحين والاصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذى كان أول ما يدعو اليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » ، الرسالة ص ٤ ، ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام بين التوحيد النظرى والتوحيد العملى .

الذى هو « حق العبيد على الله » أى أن الله ما زال هو المركز والغاية ، والبؤرة والقصد . فاذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسـالة والدعوة المبلغة وهو كون الانسان خليفة الله فى الارض فان حق العبيد على الله هو حقهم فى استرداد وعيهم المتحجر خارجا عنهم وامانتهم على الرسالة وتحقيقها فى العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل . فاذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الانسان فان موقفنا الحالى يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة فى هذا العصر الذى ضاعت فيه حقوق الانسان وما زالت تضيع(٦٥٣) . كان التوحيد النظرى قديما فى خطر نظراً للالتقاء الحضـارى والتشابك العقـائدى بين الاديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحـل . ولكن التوحيد العملى كان سائرا مؤثرا فعالا محركاً ومنتصرا . ولكن فى هـذا العصر ، والتوحيد النظرى فى أمان ، بصرف النظر عن الغزو الثقافى ومظاهر التغريب . ولكن التوحيد العملى فى خطر ، فى موقف وسكون ، وتحول الى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الارض مـن جوفه ، وهزمت الامـة ، وانهارت الدولة (٦٥٤) .

وقد تم التركيز فى الحركات الاصلاحيـة الحديثة على نقد الشرك العملى وليس على تحليل الشرك النظرى أى نقد استعمال الرقى والتمائم وكل مظاهر التوسط بين الانسان والله من الاموات والاحياء ، من الانس « والجن » من أجل التأثير على العالم(٦٥٥) . فالعمل ، والعمل وحده

---

(٦٥٣) « التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ، معرفة حـق الله علينا ، معرفة حق العباد عليه اذا أدوا حقه » ، الكتاب ص ٣ .

(٦٥٤) أنظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وأيضا الفصل الاول ، هل علم الكلام علم ، وأيضا الفصل الخامس ، الوعى الخالص أو الذات ، ثامنا ، الوحدانية ، ٤ — عملية التوحيد .

(٦٥٥) يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكى من تحقيق التوحيد ، وتعليق الخيط والودع والرقى والتمائم والتبرك بالشجر والحجر ونحوهما والاستعاذة بالمخلوق كل ذلك شرك ، وكذلك أنواع السحر من —

هو المؤثر فى العالم ، ويقوم على العلم بالاسباب لا على الاعمال الرمزية التى يسقطها الشعور الجاهل على الواقع . فالاول فعل والثانى لا فعل . ولا استثناء فى العمل القائم على العلم بالاسباب . حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة فان ذلك لا يعنى وقوعها « بالعين والحجة » بل لاسباب طبيعية مازلنا نجهلها حتى الآن . وبتقدم العلوم والمعارف واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها . ولا تعنى الاسباب الاسباب المادية وحدها بل يمكن أن تكون نفسية كالايحاء والتأثير والتوجيه . ولكن فى عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فان المصلحة العامة تقتضى عزل الموقف والتركيز على الاسباب المادية وحدها حتى ولو أدى ذلك الى قصور فى النظرة العلمية . فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافيا أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمى . الشرك هو قطع الصلة بين الاسباب والمسببات بتمائم ورقى وتبرك بشجرة أو حجرة أو استعاذة بمخلوق أو استعمال لسحر أو استعانة وتعوذ بشىء . لا تأتى المعرفة الا من العقل وتصدق فى الشعور . لذلك كانت كل معارف الكهان والتى تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وان صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة . والقصد فى الفعل شرط لصحته . واذا كانت صحة الفعل فى قصده الا أن كماله فى تحقيقه واكتماله . فاذا وقع الرياء فى العمل فانه يبطله . واذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فانه قد يبطل شرعية الفعل أما اذا كانت النتيجة تحقيق عالم أفضل فتثبت شرعية الفعل . وهذا هو جمع بين التصوف والاصول ، فقد ركز التصوف على نقاء الباعث ونسى النتيجة وهو ما أكمله الاصول .

= عيافة وطرق وطيرة من الجبت ، والتنجيم والنفث فى العقد والتميمة ، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفر والفأل والنذر والذبح لغير الله . ومن مظاهر الشرك أيضا الغلو فى الصالحين وتحويل قبورهم أوثانا . ومنها طاعة العلماء والامراء فى تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرموه ، أى قبول النظم السياسية اللاشرعية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أربابا من دون الله ، الكتاب ص ٨ — ٢٦ ، ص ٦٤ — ٧٥ ، ص ٨٠ ، ص ١١٩ — ١٢٣ .

يجد التوحيد العملى اذن محله فى العمل كنتيجة وفى الايمان كمقصد . وبالتالى فموضوع التوحيد هو فى حقيقة الامر مقدمة لموضوع الايمان والعمل(٦٥٦) . فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة او معرفة حادثة أثناء الفعل ، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف . فاذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضى اتجاه سلبى . الاولى البحث عن أسباب الفشل بالفعل حتى يمكن اخذها فى الاعتبار حين معاودة الفعل . أما الاكتفاء بتمنى اكمال النقص بالرجوع الى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضى وقد اكتمل فذلك عجز وضعف(٦٥٧) . وفى عالم يغيب عنه العدل ، ولا يحكمه قانون ، ولايوجهه فكر ، يكون الاتكال على الرحمة تأييدا لقوى الظلم والعدوان . لذلك فان عملية الخلق ليس هو الخلق الفنى المجسم بل الخلق الابداعى مثل دك العروش واسقاط التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الاوائل فى ايوان كسرى وعرش الروم(٦٥٨) .

والايمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلى . « والله » يعنى فى السلوك قوة الباعث ونقائه وشمول الهدف وعمومه ، وبذل الجهد والطاقة ، والاستعداد للتضحية والشهادة . وأول عمل للانسان هو فعل الشعور قبل الافعال الخارجية . فالتوحيد عمل الشعور ، وفعل الشعور هو فعل الانسان بما هو انسان بصرف النظر عن انتمائه الدينى . العمل هو التوحيد الذى يقتضى فعله للشعور ، فعل نفى ورفض ، وفعل اثبات وقبول ، رفض كل القوى الزائفة ، القوى اللاشرعية فى الطبيعة مثل قوى الاستبداد والقهر ، قوى الجبر والطاغوت واثبات قوى الطبيعة الشرعية ، قوى الحرية والعدل والمساواة ، قوى التحرر والثورة .

---

(٦٥٦) انظر الباب الخامس «التاريخ المتعين» الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

(٦٥٧) وهذا هو معنى النهى الصريح عن قول « لو » لانما تفتح باب الشيطان ، الكتاب ص ١٥٥

(٦٥٨) وهذه هى الحكمة فى النهى عن التصور أو التسمى بقاضى القضاة أو ملك الاملاك واحترام اسماء الله وصفاته

الاول فعل « لا اله » والثانى فعل « الا الله » . ويسبقهما « أشهد » أى الشهادة على العصر وأحزانه ، ورؤية هزائمه ومصائبه ، وادراك هزائمه وانهياراته . الشرك هو محو فعل الرفض والابقاء على فعل القبول لكلا القوتين معا القوى اللاشرعية والقوى الشرعية . والاخلاص هى الواجهة الاخرى للرياء والنفاق . الاخلاص تحقيق لفعلى الشعور ، الرفض والقبول، علنا وصراحة وعلى رؤوس الاشهاد وأمام النـــاس . ولما كان النفاق توجيها للشعور على مستويين كان شركا ، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض ، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية فى آن واحد . الشرك أيضا هى طاعة البشر الذين استحوذوا على قـوى غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم فى مصائرهم . والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده الى غير الفعل الحر فيصبح التوحيد اعلانا لاستقلال العقل وحرية الارادة(٦٥٩) .

---

(٦٥٩) وهذا هو أيضا معنى إكتمال النبوة . أنظر الفصـــل التاسع عن النبوة .

فهرس الموضوعات

الباب الثاني

الانسان الكامل

الفصل الخامس

الوعى الخالص (الذات)

الموضوع | صفحة

الموضوع | صفحه

الفصل السادس

الوعى المتعين (الصفات)

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة